ARISTOTELES
WERKE

in deutscher Übersetzung

begründet von
ERNST GRUMACH

herausgegeben von
HELLMUT FLASHAR

1. I. Kategorien
   (Klaus Oehler)
   4. Aufl. 2006
   II. Peri hermeneias
   (Hermann Weidemann)
   2. Aufl. 2002

2. Topik
   (in Vorbereitung)

3. I. Analytica priora
   (in Vorbereitung)
   II. Analytica posteriora
   (Wolfgang Detel)
   1. Aufl. 1993

4. Rhetorik
   (Christof Rapp)
   1. Aufl. 2002

5. Poetik (in Vorbereitung)

6. Nikomachische Ethik
   (Franz Dirlmeier)
   10. Aufl. 1999

7. Eudemische Ethik
   (Franz Dirlmeier)
   4. Aufl. 1985

8. Magna Moralia
   (Franz Dirlmeier)
   5. Aufl. 1983

9. Politik
   I. Buch I
   (Eckart Schütrumpf)
   1. Aufl. 1991
   II. Buch II und III
   (Eckart Schütrumpf)
   1. Aufl. 1991
   III. Buch IV–VI
   (Eckart Schütrumpf/
   Hans-Joachim Gehrke)
   1. Aufl. 1996
   IV. Buch VII und VIII
   (Eckart Schütrumpf)
   1. Aufl. 2005

10. I. Staat der Athener
   (Mortimer Chambers)
   1. Aufl. 1990
   II. Oikonomika
   (Renate Zoepffel)
   1. Aufl. 2006

11. Physikvorlesung
   (Hans Wagner)
   5. Aufl. 1995

12. I/II. Meteorologie. Über die Welt
   (Hans Strohm)
   3. Aufl. 1984
   III. Über den Himmel
   (in Vorbereitung)
   IV. Über Entstehen und Vergehen
   (in Vorbereitung)

ARISTOTELES

ARISTOTELES

FRAGMENTE I

ARISTOTELES
WERKE
IN DEUTSCHER ÜBERSETZUNG

BEGRÜNDET VON

ERNST GRUMACH

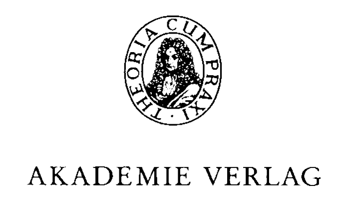
HERAUSGEGEBEN VON

HELLMUT FLASHAR

BAND 20

FRAGMENTE

TEIL I



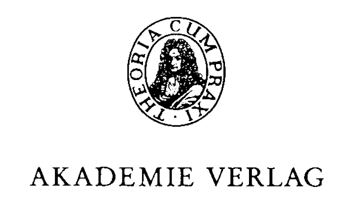
AKADEMIE VERLAG

ARISTOTELES

FRAGMENTE ZU PHILOSOPHIE, RHETORIK, POETIK, DICHTUNG

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT VON

HELLMUT FLASHAR, UWE DUBIELZIG
UND BARBARA BREITENBERGER



AKADEMIE VERLAG

ISBN-10: 3-05-004072-6
ISBN-13: 978-3-05-004072-1

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier.
Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Satz: Veit Friemert, Berlin
Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhaltsverzeichnis

Dialoge, Philosophie, Rhetorik (Hellmut Flashar)

Übersetzungen

Erläuterungen

Kommentar

Logik (Uwe Dubielzig)

Übersetzungen

Erläuterungen

Kommentar

Literaturwissenschaft, Sympotisches, Poesie

(Barbara Breitenberger)

Übersetzungen

Erläuterungen

Kommentar

Vorwort

Was wir heute als Fragmente des Aristoteles lesen, sind Zitate und doxographische Berichte über verlorene Schriften, welche nicht in die epochemachende Ausgabe des Andronikos von Rhodos[1] eingegangen und eben deshalb nicht erhalten sind.

Die Erforschung dieser Fragmente steht aber von vornherein auf einer seltsamen Textbasis. Der Bibliothekar und Philologe Valentin Rose, Sohn eines Mineralogen, 1854 mit einer Dissertation: De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio in Berlin promoviert, seit 1855 für ein halbes Jahrhundert Bibliothekar an der Königlichen Bibliothek zu Berlin (seit 1885 Direktor der Handschriftenabteilung), hat im Jahre 1863 ein 728 Seiten umfassendes Buch mit dem Titel: Aristoteles pseudepigraphus veröffentlicht (=R[1]). Es enthält die These, dass die Zeugnisse, die wir als Fragmente lesen, bis auf wenige Ausnahmen nicht auf Aristoteles zurückgingen. Vielmehr habe es die angeblich verlorenen Schriften, auf die die Fragmente verweisen, von einigen Ausnahmen abgesehen, nie gegeben (Fragmenta autem librorum Aristotelis qui deperditi sint ... neque extant ulla neque extiterunt[2]).

Wenige Jahre später (1866) hat die Preußische Akademie der Wissenschaften eine Sammlung der Fragmente der verlorenen Schriften des Aristoteles im Hinblick auf die von Immanuel Bekker besorgte, bis heute grundlegende Aristoteles-Ausgabe als Preisaufgabe ausgesetzt. Den Preis gewann Valentin Rose, der auf der Basis seines Aristoteles pseudepigraphus jetzt eine regelrechte Fragmentsammlung angelegt und am 6. Juli 1867 fertiggestellt hat. Er gab ihr den seltsamen Titel: Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta und zeigte damit an, dass er gleichwohl an seiner These festhielt, wonach es sich bei diesen Fragmenten gar nicht um Schriften des Aristoteles handelt. Vielleicht war dies der Grund, warum die Berliner Akademie im Jahre 1869 die Preisaufgabe erneuerte, ohne jedoch zu einem anderen Ergebnis zu gelangen. Auf diese Weise ist dann die Sammlung von Valentin Rose 1870 als

[1] Zu dieser Ausgabe und den Einzelheiten vgl. H. Flashar, Aristoteles, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 3, Basel 1983, 191 f. (²2004, 181).

[2] Aristoteles pseudepigraphus 4.

Band III in die Ausgabe Bekkers aufgenommen worden (=R²), wobei es bei dem Dissens blieb, nämlich einerseits „reliquiae librorum deperditorum Aristotelis" (Bekker) vorzulegen und diese andererseits zugleich als „Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta" (Rose) zu bezeichnen. Dieser Dissens setzt sich fort in der bei Teubner 1886 separat erschienenen Ausgabe (R³), die im Umschlag Aristoteles, Fragmenta heißt, auf dem Titelblatt aber wiederum Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta („Fragmente der Bücher, die Aristoteles zugeschrieben wurden"). Rose hat an seiner These, mit der er von vornherein allein stand, bis zum Schluss unbeirrt festgehalten.[3] Gleichwohl ist ihm nichts Wesentliches von dem entgangen, was zu seiner Zeit an Texten erreichbar war, die als aristotelisch angesehen werden können. Mit ganz geringen Einschränkungen kann diese Ausgabe heute noch als maßgeblich gelten. Die Sammlung von Emil Heitz im Rahmen der Ausgabe von Dübner/Bussemaker (1869) hat sich jedenfalls nicht durchsetzen können. Allerdings hat sich Rose oft mit ganz alten und eigentlich zu seiner Zeit schon veralteten Ausgaben begnügen müssen. Die Commentaria in Aristotelem Graeca, die für eine nicht geringe Zahl von Fragmenten eine moderne und sichere Textgrundlage darstellen, hat er nicht mehr berücksichtigen können. Der einzige Band, der vor R³ erschienen ist (II 1, 1883 mit dem Kommentar des Alexander von Aphrodisias zum 1. Buch der *Analytica Priora*) enthält keine als Fragmente des Aristoteles anzusehenden Texte. Die Teilsammlungen von Walzer[4] und Ross[5] stehen ganz auf dem Boden von Rose und haben hinsichtlich der Textkonstituierung einen geringen wissenschaftlichen Eigenwert. Walzer beschränkt sich ohnehin auf eine Auswahl (nur *Eudemos*, *Protreptikos*, *De philosophia*) ad usum scholarum und bemerkt ausdrücklich, er wolle die Ausgabe von Rose nicht erneuern, wie notwendig dies auch sei. Wertvoll ist seine Ausgabe durch die beigefügten Parallel- und Quellentexte.[6] Der Abdruck der ausgewählten Fragmente durch Ross bietet gegenüber Rose keinerlei Fortschritt, wiewohl die ansprechende Ausgabe viel benutzt und oft nach ihrer Fragmentzählung zitiert wird, was heute jedenfalls nicht empfohlen werden kann.

[3] H. Diels an U. v. Wilamowitz-Moellendorff am 20.2.1891: „Dass V. Rose fester denn je von seiner These überzeugt ist, will ich als Curiosum Dir mitteilen", in: M. Braun/W. M. Calder/ D. Ehlers, „Lieber Prinz". Der Briefwechsel zwischen Hermann Diels und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1869–1921), Hildesheim 1995, 70.

[4] Aristotelis dialogorum fragmenta in usum scholarum selegit R. Walzer, Firenze 1934, ND Hildesheim 1963.

[5] W. D. Ross, Aristotelis fragmenta selecta recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross, Oxford 1955. Ross schreibt im Wesentlichen Rose nur aus; Erweiterungen nur beim *Protreptikos* (wie bei Walzer).

[6] Erweitert ist die Ausgabe Roses bei Walzer und Ross vor allem durch die Aufnahme längerer Partien aus Jamblichos in den Protreptikos; gerade das aber ist problematisch, vgl. S. 171 f. Ebenso problematisch ist die Einfügung eines längeren Textes von Philoponos unter *De*

Die zweibändige Edition von Renato Laurenti mit dem Titel I frammenti dei dialoghi (1987) bietet keine neue Textgrundlage, jedoch einen ausufernden Kommentar und enthält trotz der Beschränkung auf die Dialoge die beiden wichtigsten Dialoge: *Eudemos* und *De philosophia* nicht, auch nicht den *Protreptikos*.

So ist es die monumentale Neuausgabe von Olof Gigon (1987), die mit dem Anspruch verbunden ist, die Sammlung von Rose von Grund auf zu ersetzen.[7] Dieser Anspruch ist indessen nur teilweise eingelöst. Gewiss liegt eine stupende Leistung vor, doch ist die Benutzbarkeit stark eingeschränkt vor allem durch die Aufnahme riesiger Textmengen, die im strengen Sinne nicht in eine Fragmentsammlung gehören und die mit einem gegenüber Rose mehr als vierfachen Umfang die Ausgabe unhandlich und umständlich erscheinen lässt. Mit über 250 Seiten ist fast ein Drittel des Werkes gefüllt mit Texten der unterschiedlichsten Art (antike Viten, Berichte, Kommentare, Prolegomena bis hin zu Ciceros doxographischem Abriss der aristotelischen Philosophie), die dem Spezialisten viel Material über die Rezeption der Philosophie des Aristoteles vom Hellenismus bis in die Spätantike an die Hand geben, für die praktische Benutzung im Sinne einer Fragmentsammlung aber eher hinderlich sind. Die zu den einzelnen Fragmenten gehörenden Textperikopen sind vielfach erheblich länger als bei Rose, in einigen Fällen zur Kenntnis des Sinnzusammenhanges durchaus einleuchtend, oft aber unnötigerweise über das hinausgehend, was für Aristoteles relevant ist. Ganz unsinnig ist die Aufnahme einiger Rose noch unbekannter Papyri wie desjenigen, der den größten Teil der *Verfassung der Athener* enthält, von der inzwischen mehrere Editionen vorliegen, und des sog. *Anonymus Londinensis*, der einen über Aristoteles hinausführenden medizingeschichtlichen Abriss enthält, der eingestandenermaßen nicht von der Hand des Aristoteles stammt. Hier wie in vielen anderen Fällen macht sich zudem das fast völlige Fehlen eines textkritischen Apparates nachteilig bemerkbar.

Die Anordnung der Fragmente erfolgt bei Gigon in der Reihenfolge der Titel im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios. Das ist gegenüber einer eher willkürlichen Anordnung bei Rose methodisch einsehbar, zwingt aber zur Aufnahme von Schriftentiteln, von denen kein einziges Fragment überliefert ist. Innerhalb der einzelnen Schriften werden die Fragmente nach dem Grad der Sicherheit der Bezeugung angeordnet. Fehlt die Angabe eines Buch-

phil. F 8, wobei nicht erkennbar ist, dass dieser Text bei Rose (mit Recht) nicht aufgenommen ist, vgl. S. 136. Der *Protreptikos* figuriert übrigens bei Walzer und Ross im Gefolge von Rose noch unter den Dialogen, obwohl ihn schon W. Jaeger (1923, 54) zutreffend in die Gattung der Werberede eingeordnet hatte.

[7] Dieser Anspruch kommt auch darin zum Ausdruck, dass Gigons Neuausgabe auf dem Titelblatt als Volumen tertium der Akademie-Ausgabe von Bekker bezeichnet ist.

titels, so erscheint der Text unter der Angabe: Fragmente ohne Buchangabe (immerhin fast 200 Fragmente). Auch das ist methodisch einsehbar, reißt aber oft sachlich Zusammengehöriges auseinander und erschwert den Überblick über die zu einer Schrift sicher oder wahrscheinlich gehörenden Fragmente, abgesehen davon, dass das Prinzip nicht konsequent eingehalten wird.

Für die Interpretation sehr förderlich sind die jeweils eingestreuten Bemerkungen über die Hauptprobleme der einzelnen Schriften. Sie lassen erkennen, dass Gigon den hier vorliegenden Band (dessen Bearbeitung ihm ursprünglich anvertraut war) über viele Jahre vorbereitet hatte, aber nicht mehr in ein konkretes Stadium führen konnte. Aber auch diese hier dankbar benutzten Interpretationshilfen gehören nicht eigentlich in eine Fragmentsammlung, sondern in die Kommentierung einer solchen. Es fehlt bei diesen Bemerkungen jedoch jeder explizite Bezug zur Forschung.

Zu fordern ist daher eine Art editio minor der Ausgabe von Gigon unter Beseitigung des nicht in eine Fragmentsammlung gehörenden Materials und der nicht geringen technischen Versehen. Solange diese nicht vorliegt, wird für den praktischen Gebrauch die Sammlung von Rose noch nicht entbehrlich sein, die auch für den vorliegenden Band die Textgrundlage bildet.

Der Band enthält die Fragmente der Dialoge und einiger anderer Schriften zu Philosophie (einschließlich Logik und Philosophiegeschichte), zu Poetik, Literaturwissenschaft und zu den Dichtungen, während die Historischen Fragmente (bearbeitet von Martin Hose) als Bd. 20 III erschienen sind und die Naturwissenschaftlichen Fragmente (bearbeitet von Oliver Hellmann) als Bd. 20 IV folgen werden. Entgegen der ursprünglichen Planung sind die Fragmente über die Pythagoreer (190–205 R^3) in der Bearbeitung von Oliver Primavesi von diesem Band abgetrennt und werden als eigener Band (20 II) erscheinen, weil hier eine besondere Problematik vorliegt, die eine ausführlichere Grundlegung als ursprünglich angenommen erforderlich macht.

Übersetzt und erläutert sind die Fragmente 1–189 und 206–208 R^3 sowie 646–647 und 671–75 R^3 mit Ausnahme des umfangreichen Textes 184 R^3, der als Buch III der ps.-aristotelischen *Oikonomika* im Bd. 10 II dieser Reihe figuriert. Verlorene Schriften, von denen kein Fragment überliefert ist, bleiben außer Betracht. Dagegen sind überlieferte, bei Rose aber nicht vorkommende Schriftentitel (*Über die Lust*, *Über den Reichtum*), denen mit einiger Wahrscheinlichkeit Fragmente zugeordnet werden können, aufgenommen.

Die jeweils am Anfang der Fragmente einer Schrift bei Rose in kleiner Drucktype gehaltenen Testimonia werden in inhaltlich begründeter Auswahl ebenfalls übersetzt und durch p. (= pagina, Seite bei Rose) und T (= Testimonium) bezeichnet. Die Abgrenzung zwischen Testimonium und Fragment ist bei Rose oft willkürlich, weil die ‚Fragmente' in den allerwenigsten Fällen echte Fragmente mit Zitat des Wortlautes, sondern in der Regel doxographische Paraphrasen darstellen und daher auch nur den Status von Testimo-

nien haben. Alle bei Rose abgedruckten Texte sind an den neueren Ausgaben überprüft und, wo es der Sinnzusammenhang erfordert, an einigen Stellen erweitert worden (jeweils im Kommentar vermerkt). Denn Roses Texte sind in einigen Fällen zu knapp, während Gigons Perikopen oft zu lang sind und dabei auch Material enthalten, das mit Aristoteles nichts zu tun hat. In den Fällen, in denen mehr Text als bei Rose übersetzt ist, wird dies durch das Zeichen „(‹ Gigon)" markiert, weil der Text dann bei Gigon bzw. in der exzerpierten Schrift zu finden ist. Der umgekehrte Fall, der selten vorkommt (vor allem im Dialog *Eudemos*), wird durch „(› Gigon)" bezeichnet. Dieses Zeichen bedeutet, dass weniger Text als bei Rose abgedruckt übersetzt ist (unabhängig von der Länge der Exzerpte bei Gigon). Fragmente, die nur bei Gigon und nicht bei Rose (oder umgekehrt) stehen, sind durch „(nicht bei Rose)" bzw. „(nicht bei Gigon)" markiert. Neue Fragmente, die weder bei Rose noch als Gigon stehen, sind durch „N 1", „N 2" usw. bezeichnet.

Dem Vorwort folgt die Bibliographie, deren wesentlicher Teil das Verzeichnis der Schriften des Aristoteles von Diogenes Laertios bildet. Es soll einer ersten Orientierung dienen; die komplizierte Problematik der Schriftenverzeichnisse kann hier nicht erörtert werden. Deshalb sind auch die Verzeichnisse von Hesych und Ptolemaios nicht aufgenommen. Das Verzeichnis des Diogenes enthält nahezu alle Titel von Schriften, zu denen Fragmente vorhanden sind, beginnend mit den Dialogen (Nr. 1–19), während Titel der uns erhaltenen Lehrschriften zum größten Teil fehlen. Es geht also letztlich auf eine hellenistische Quelle zurück, die vor der Ausgabe des Andronikos von Rhodos (ca. 40 v. Chr.) liegt, die das uns erhaltene Corpus begründet hat. Im übrigen folgt die Reihenfolge der Übersetzungen in diesem Band der Reihenfolge von Rose. Nur in wenigen Fällen ist davon abgewichen, wo es der Sinnzusammenhang nahelegt oder durch den Wechsel der Autoren dieses Bandes bedingt ist.

Bei der Schreibweise antiker Autoren, insbesondere bei den Lemmata zu den einzelnen Fragmenten, ist eine gewisse Inkonsequenz in Kauf genommen worden. Griechische Autoren werden in griechischer Schreibweise aufgeführt (Simplikios, Diogenes Laertios usw.), um dem Leser anzuzeigen, dass er es mit einem griechischen (nicht lateinischen) Text zu tun hat (was der Übersetzung nicht anzumerken ist). Eingebürgerte Schreibweisen (Plutarch, Alexander usw.) sind jedoch so beibehalten worden. Das Prinzip der griechischen Schreibweise ist indessen nicht auf die Titel der jeweiligen Schriften ausgedehnt worden. Neuere Editionen sind durchweg eingesehen, aber nur dann eigens aufgeführt, wenn speziell nach ihnen zitiert wird, nicht jedoch dort, wo es über die Textstelle und den Wortlaut keinen Zweifel gibt (z.B. bei Platon, Cicero usw.).

Die Fragmente aus den Dialogen, aus Logik, Philosophiegeschichte, Poetik, aus den Sympotica und den Dichtungen liegen jetzt erstmals kommen-

tiert und damit wissenschaftlich erschlossen vor. Besonderes Interesse dürfen die Reste der Dialoge und die Exzerpte zur Exegese der Epen Homers beanspruchen, welche Aristoteles als Vorläufer der alexandrinischen Homerphilologie erweisen.

Die Deutsche Forschungsgemeinschaft hat durch eine Sachbeihilfe nicht unwesentlich zum Gelingen des Bandes beigetragen. Den Mitautoren danke ich für ihre kollegiale Mitarbeit. Für meinen Teil haben unschätzbare technische Hilfen Dagmar Adrom und besonders Samira Piller-Kalkowski geleistet, deren Umsicht und Sorgfalt mir unentbehrlich waren. Uwe Dubielzig hat mit penibler Sorgfalt auch meinen Teil Korrektur gelesen und mich vor vielen Fehlern bewahrt. Dank gilt auch Martin Schrage, der sich der Mühe unterzogen hat, das Register zu erstellen. Schließlich danke ich Veit Friemert und dem Akademie Verlag für Geduld und Ausdauer bei den schwierigen Korrekturgängen dieses Drei-Autoren-Bandes.

München, im Frühjahr 2006 Hellmut Flashar

Bibliographie

Texte

V. Rose, Aristoteles pseudepigraphus, Leipzig 1863 (= R1).

E. Heitz, Fragmenta Aristotelis collegit, disposuit, illustravit Aemilius Heitz, Paris 1874.

V. Rose, Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta, in: Operum Aristotelis vol. V ed. I. Bekker, Berlin 1870 (= R^2).

V. Rose, Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta, Leipzig, 1887 (= R^3).

R. Walzer, Aristotelis dialogorum fragmenta in usum scholarum selegit Ricardus Walzer, Florenz 1934 (ND Hildesheim 1963).

W. D. Ross, Aristotelis fragmenta selecta recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross, Oxford 1955.

R. Laurenti, I frammenti dei dialoghi, Neapel 1987, 2 Bde. (ohne Eudemos, De phil. und Protreptikos).

O. Gigon, Aristotelis Opera, volumen tertium. Librorum deperditorum fragmenta collegit et adnotationibus instruxit Olof Gigon, Berlin/New York 1987.

Übersetzungen

W. D. Ross, The works of Aristotle translated into English, vol. 12: Select fragments, Oxford 1952. – Knappe Auswahl.

P. Gohlke, Aristoteles. Die Lehrschriften, herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Paul Gohlke, Bd. I 2, Paderborn 1960.

Barnes, L. (ed.), The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation, Vol. II, Princeton, N.J. 1984; dort S. 2384–2465: Fragments. Selected and translated by J. B. and G. Lawrence.

Diogenes Laertios
Verzeichnis der Schriften des Aristoteles (V 22–27)

1. Über die Gerechtigkeit. 4 B. περὶ δικαιοσύνης
2. Über Dichter. 3 B. περὶ ποιητῶν
3. Über die Philosophie. 3 B. περὶ φιλοσοφίας
4. Über den Staatsmann. 2 B. περὶ πολιτικοῦ
5. Über die Redekunst oder Grylos. 1 B.περὶ ῥητορικῆς ἢ Γρύλος
6. Nerinthos. 1 B. Νήρινθος
7. Der Sophist. 1 B. Σοφιστής
8. Menexenos. 1 B. Μενέξενος
9. Von der Liebe. 1 B. ἐρωτικός
10. Gastmahl (Symposion). 1 B. συμπόσιον
11. Über den Reichtum. 1 B. περὶ πλούτου
12. Protreptikos. 1 B. προτρεπτικός
13. Über die Seele. 1 B. περὶ ψυχῆς
14. Über das Gebet. 1 B. περὶ εὐχῆς
15. Über die edle Geburt. 1 B. περὶ εὐγενείας
16. Über die Lust. 1 B. περὶ ἡδονῆς
17. Alexander oder zur Förderung von Ansiedlungen. 1 B. Ἀλέξανδρος ἢ ὑπὲρ ἀποίκων
18. Über das Königtum. 1 B. περὶ βασιλείας
19. Über die Erziehung. 1 B. περὶ παιδείας
20. Über das Gute. 3 B. περὶ τἀγαθοῦ
21. Auszüge aus den Gesetzen Platons. 3 B. τὰ ἐκ τῶν νόμων Πλάτωνος
22. Auszüge aus dem Staat. 2 B. τά ἐκ τῆς πολιτείας
23. Über die Hauswirtschaft. 1 B. περὶ οἰκονομίας
24. Über die Freundschaft. 1 B. περὶ φιλίας
25. Über Leiden oder in einem Zustand des Leidens sein. 1 B. περὶ τοῦ πάσχειν ἢ πεπονθέναι
26. Über Wissenschaften. 1 B. περὶ ἐπιστημῶν
27. Über die Fangschlüsse. 2 B. περὶ ἐριστικῶν
28. Lösungen von Fangschlüssen. 4 B. λύσεις ἐριστικαί
29. Sophistische Einteilungen. 4 B. διαιρέσεις σοφιστικαί
30. Über Gegensätze. 1 B. περὶ ἐναντίων
31. Über Arten und Gattungen. 1 B. περὶ εἰδῶν καὶ γενῶν
32. Über eigentümliche Merkmale. 1 B. περὶ ἰδίων
33. Aufzeichnungen über Schlussfolgerungen. 3 B. ὑπομνήματα ἐπιχειρηματικά
34. Sätze über die Tugend. 2 B. προτάσεις περὶ ἀρετῆς
35. Einwürfe. 1 B. ἐνστάσεις
36. Über die verschiedenen Bedeutungen philosophischer Begriffe oder als Hinzufügung. 1 B. περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων ἢ κατὰ πρόσθεσιν
37. Über die Leidenschaften oder den Zorn. 1 B. περὶ παθῶν ἢ περὶ ὀργῆς
38. Ethik. 5 B. ἠθικά
39. Über die Elemente. 3 B. περὶ στοιχείων
40. Über die Wissenschaft. 1 B. περὶ ἐπιστήμης
41. Über das Prinzip. 1 B. περὶ ἀρχῆς

42. Einteilungen. 17 B. διαιρέσεις
43. Von den Einteilungen. 1 B. διαιρετικῶν
44. Über Frage und Antwort. 2 B. περὶ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως
45. Über Bewegung. 1 B. περὶ κινήσεως
46. Sätze. 1 B. προτάσεις
47. Eristische Sätze. 1 B. προτάσεις ἐριστικαί
48. Schlussfolgerungen. 1 B. συλλογισμοί
49. Erste Analytik. 9 B. πρότερα ἀναλυτικά
50. Große zweite Analytik. 2 B ἀναλυτικὰ ὕστερα μεγάλα
51. Über Probleme. 1 B. περὶ προβλημάτων
52. Methodische Fragen. 8 B. μεθοδικά
53. Über das Bessere. 1 B. περὶ τοῦ βελτίονος
54. Über die Idee. 1 B. περὶ τῆς ἰδέας
55. Definitionen zur Grundlegung für die Topik. 7 B. ὅροι πρὸ τῶν τοπικῶν
56. Von den Schlüssen. 2 B. συλλογισμῶν
57. Lehre vom Schluss und von Definitionen. 1 B. συλλογιστικὸν καὶ ὅροι
58. Über das Erstrebenswerte und das Zufällige. 1 B. περὶ τοῦ αἱρετοῦ καὶ τοῦ συμβεβηκότος
59. Die Grundlagen der Topik. 1 B. τὰ πρὸ τῶν τόπων
60. Grundsätze der Topik für die Definitionen. 2 B. τοπικὰ πρὸς τοὺς ὅρους
61. Leidenschaften. 1 B. πάθη
62. Von den Einteilungen. 1 B. διαιρετικόν
63. Vom Lernen (oder von der Mathematik). 1 B. μαθηματικόν
64. Definitionen. 13 B. ὁρισμοί
65. Schlussfolgerungen. 2 B. ἐπιχειρήματα
66. Über die Lüste. 1 B. περὶ ἡδονῶν
67. Sätze. 1 B. προτάσεις
68. Über das Freiwillige. 1 B. περὶ ἑκουσίου
69. Über das Schöne. 1 B. περὶ καλοῦ
70. Thesen für Schlussfolgerungen. 15 B. θέσεις ἐπιχειρηματικαί
71. Thesen über die Liebe. 4 B. θέσεις ἐρωτικαί
72. Thesen über die Freundschaft. 2 B. θέσεις φιλικαί
73. Thesen über die Seele. 1 B. θέσεις περὶ ψυχῆς
74. Über den Staat. 2 B. πολιτικά
75. Vorlesung über Politik, wie bei Theophrast. 8 B. πολιτικὴ ἀκρόασις ὡς ἡ Θεοφράστου
76. Über gerechte Handlungen. 2 B. περὶ δικαίων
77. Sammlung rhetorischer Lehrsätze (Synagoge). 2 B. τεχνῶν συναγωγή
78. Rhetorik. 1 B. τέχνη ῥητορική
79. Kunst (der Rhetorik). 2 B. τέχνη
80. Zweite Sammlung rhetorischer Lehrsätze. 2 B. ἄλλη τεχνῶν σωναγωγή
81. Methodisches. 1 B. μεθοδικόν
82. Sammlung der Rhetorik des Theodektes (Theodecteia). 1 B. τέχνης τῆς Θεοδέκτου συναγωγή
83. Abhandlung über die Dichtkunst. 2 B. πραγματεία τέχνης ποιητικῆς
84. Rhetorische Enthymeme. 1 B. ἐνθυμήματα ῥητορικά
85. Über die Größe. 1 B. περὶ μεγέθους
86. Einteilungen der Enthymeme. 1 B. ἐνθυμημάτων διαιρέσεις
87. Über die Redeweise. 2 B. περὶ λέξεως
88. Über die Beratung. 1 B. περὶ συμβουλίας
89. Sammlung. 2 B. συναγωγή

90. Über die Natur. 3 B. περὶ φύσεως
91. Zur Physik. 1 B. φυσικόν
92. Über die Philosophie des Archytas. 3 B. περὶ τῆς Ἀρχυτείου φιλοσοφίας
93. Über die Philosophie des Speusippos und Xenokrates. 1 B. περὶ τῆς Σπευσίππου καὶ Ξενοκράτους
94. Auszüge aus dem Timaios und aus den Schriften des Archytas. τὰ ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχυτείων
95. Gegen die Lehren des Melissos. 1 B. πρὸς τὰ Μελίσσου
96. Gegen die Lehren des Alkmaion. 1 B. πρὸς τὰ Ἀλκμαίωνος
97. Gegen die Pythagoreer. 1 B. πρὸς τοὺς Πυθαγορείους
98. Gegen die Lehre des Gorgias. 1 B. πρὸς τὰ Γοργίου
99. Gegen die Lehre des Xenophanes. 1 B. πρὸς τὰ Ξενοφάνους
100. Gegen die Lehre des Zenon. 1 B. πρὸς τὰ Ζήνωνος
101. Über die Pythagoreer. 1 B. περὶ τῶν Πυθαγορείων
102. Über Tiere. 9 B. περὶ ζῴων
103. Anatomische Beschreibungen. 7 B. ἀνατομαί
104. Auszug aus den anatomischen Beschreibungen. 1 B. ἐκλογὴ ἀνατομῶν
105. Von den zusammengesetzten Tieren. 1 B. ὑπὲρ τῶν συνθέτων ζῴων
106. Von den mythischen Tieren. 1 B. ὑπὲρ τῶν μυθολογουμένων ζῴων
107. Über das Nichtzeugen. 1 B. ὑπὲρ τοῦ μὴ γεννᾶν
108. Über Pflanzen. 2 B. περὶ φυτῶν
109. Physiognomik. 1 B. φυσιογνωμονικόν
110. Von der Heilkunde. 2 B. ἰατρικά
111. Über die Einheit. 1 B. περὶ μονάδος
112. Anzeichen von Unwetter. 1 B. σημεῖα χειμώνων
113. Über Astronomie. 1 B. ἀστρονομικόν
114. Über die Optik. 1 B. ὀπτικόν
115. Über die Bewegung. 1 B. περὶ κινήσεως
116. Über die Musik. 1 B. περὶ μουσικῆς
117. Von der Gedächtniskunst. 1 B. μνημονικόν
118. Homerische Aporien. 6 B. ἀπορήματα Ὁμηρικά
119. Dichtkunst. 1 B. ποιητικά
120. Physikalische Probleme in alphabetischer Anordnung. 38 B. φυσικὰ κατὰ στοιχεῖον
121. Anschauungsprobleme. 2 B. ἐπιτεθεαμένα προβλήματα
122. Probleme aus allen Wissensgebieten. 2 B. ἐγκύκλια
123. Mechanische Probleme. 1 B. μηχανικά
124. Demokritische Probleme. 2 B. προβλήματα ἐκ τῶν Δημοκρίτου
125. Über den Magnetstein. 1 B. περὶ τῆς λίθου
126. Parabeln. 1 B. παραβολαί
127. Ungeordnete Probleme. 12 B. ἄτακτα
128. Nach Gattungen geordnete Auslegungen. 14 B. ἐξηγημένα κατὰ γένος
129. Rechtsstreitigkeiten. 1 B. δικαιώματα
130. Olympische Sieger. 1 B. Ὀλυμπιονῖκαι
131. Pythische Sieger. 1 B. Πυθιονῖκαι
132. Über die Musik. 1 B. περὶ μουσικῆς
133. Über pythische Angelegenheiten. 1 B. Πυθικός
134. Nachweisungen der pythischen Sieger. 1 B. Πυθιονικῶν ἔλεγχοι
135. Dionysische Siege. 1 B. νῖκαι Διονυσιακαί

136. Über Tragödien. 1 B. περὶ τραγῳδιῶν
137. Didaskalien. 1 B. διδασκαλίαι
138. Sprichwörter. 1 B. παροιμίαι
139. Gesetze für gemeinsame Mahlzeiten. 1 B. νόμοι συσσιτικοί
140. Gesetze. 4 B. νόμοι
141. Kategorien. 1 B. κατηγορίαι
142. Von der Interpretation. 1 B. περὶ ἑρμηνείας
143. Verfassungen von 158 Staaten in ihren öffentlichen und privaten Einrichtungen, demokratische, oligarchische, tyrannische, aristokratische. πολιτεῖαι πόλεων δυοῖν δεούσαιν ρξ′ (κοιναὶ) καὶ ἴδιαι, δημοκρατικαί, ὀλιγαρχικαί, τυραννικαί, ἀριστοκρατικαί
144. Briefe an Philipp. Selymbrische Briefe. Vier Briefe an Alexander. Acht an Antipater. Einer an Mentor. Einer an Ariston. Einer an Olympias. Einer an Hephaistion. Einer an Themistagoras. Einer an Philoxenos. Einer an Demokrit. ἐπιστολαὶ πρὸς Φίλιππον κ.τ.λ.
145. Gedicht in Hexametern, dessen Anfang ist: Heiliger Gott, vor allen verehrt, Ferntreffer. ἔπη, ὧν ἀρχή, ἁγνὲ θεῶν πρέσβισθ' ἑκαταβόλε
146. Elegie, deren Anfang lautet: Tochter der kindergesegneten Mutter. ἐλεγεῖα, ὧν ἀρχή. καλλιτέκνου μητρὸς θύγατερ

Dialoge, Philosophie, Rhetorik

F 1–69; 77–98; 125–129; 131–141; 181–183; 185–189; 206–208 R^3

(Hellmut Flashar)

Übersetzungen

Über die Philosophie

Erstes Buch

6 R^3 (23 Gigon)

aus: Diogenes Laertios I 8

Aristoteles sagt im ersten Buch der Schrift *Über die Philosophie*, dass die Mag(i)er noch älter seien als die Ägypter. Und es gebe nach ihnen (nach ihrer Auffassung) zwei Urgründe (Prinzipien), eine gute Gottheit und eine böse, die eine heiße Zeus und Oromasdes, die andere Hades und Areimanios.

7, 1 R^3 (26 Gigon)

aus: Philoponos, in Ar. De an. I 5, 410 b 27 (CAG XV p. 186, 24–26 Hayduck)

Ebenso steht es mit der in den sogenannten Orphischen Gedichten niedergelegten Lehre (=De an. I 5, 970 b 27). „Sogenannten" sagt er (Aristoteles), da die Orphischen Gedichte nicht von Orpheus zu stammen scheinen, wie er selbst auch in der Schrift *Über die Philosophie* sagt. Denn von ihm stammten zwar die Lehren, diese habe jedoch, so sagt man, Onomakritos in Gedichtform niedergelegt.

7, 2 R^3 (27 Gigon)

aus: Cicero, De natura deorum I 107

Aristoteles legt dar, dass es einen Dichter Orpheus nie gegeben habe und man sagt, das bekannte Orphische Gedicht stamme von einem gewissen Pythagoreer namens Kerkon (oder Kerkops).

3, 1 R³ (‹ 28 Gigon)

aus: Johannes Stobaios, Ecl. III 21.26 p. 579, 6–21 Heinze (Exzerpt aus dem ersten Buch von Porphyrios, Über das ‚Erkenne dich selbst').

Was bedeutet und von wem ist eigentlich die heilige Anordnung in Delphi, die denen, die von dem Gott etwas erbitten wollen, sich selbst zu erkennen vorschreibt? Sie scheint nämlich anzukündigen, dass wer über sich selbst in Unkenntnis befangen ist, weder dem Gott die gehörigen Ehren erweisen noch als Bittender von Gott etwas erlangen könne. Ob allerdings entweder Phemonoe, durch die als erste der Gott in Delphi seine Gunstbezeugungen den Menschen gegenüber übermittelt haben soll, geweissagt hat, dies (die Selbsterkenntnis) sei nützlich für alle menschlichen Angelegenheiten, oder ob es Phanothea, die delphische (Priesterin), war, oder ob die Weihung (der Inschrift) von Bias, Thales oder Chilon stammt, getrieben von einer göttlichen Begeisterung, oder ob man sich eher an Klearchos halten soll, der sagt, es sei zwar eine Mahnung des delphischen Gottes (selbst), sie sei aber Chilon als Orakelantwort auf die Frage gegeben worden, was der Mensch am besten lernen solle, oder ob sie noch vor Chilon als Inschrift an dem Tempel angebracht war, der nach dem geflügelten und dem bronzenen Tempel errichtet wurde, wie Aristoteles in der Schrift *Über die Philosophie* sagt, (muss offenbleiben).

3, 2 R³ (29, 1 Gigon)

aus: Clemens Alexandrinus, Strom. I 60, 3

Das Wort: „Erkenne dich selbst" schreiben einige dem Chilon zu, Chamaileon in seiner Schrift *Über Götter* Thales, Aristoteles aber der Pythia.

4 R³ (‹ 29, 2 Gigon)

aus: Clemens Alexandrinus, Strom. I 61

Wiederum auf den Spartaner Chilon führt man den Spruch „Nichts zu sehr" zurück. Straton aber verknüpft in seiner Schrift *Über Erfindungen* diesen Spruch mit Sodamos aus Tegea, Didymos aber schreibt ihn Solon zu, wie auch Kleoboulos den Ausspruch: „Das Maß ist das Beste." Der Spruch: „Bürgschaft bringt Unheil" sei, wie Kleomenes in seiner Schrift *Über Hesiod* sagt, von Homer vorweggenommen durch den Vers: „Schlecht sind die Bürgschaften, die für Schlechte übernommen werden" (Od. VIII 351). In der Umgebung des Aristoteles meint man, das stamme von Chilon, Didymos aber sagt, es sei eine Mahnung des Thales.

5 R^3 (871 Gigon)

aus: Etymologium Magnum s.v. σοφιστής (p. 722, 16/17 Gaisford)
Aristoteles nennt die Sieben Weisen Sophisten.

1 R^3 (709 Gigon)

aus: Plutarch, adv. Coloten 20, 1118 C
Von den Inschriften in Delphi scheint die göttlichste das „Erkenne dich selbst" zu sein, was auch Sokrates den Ausgangspunkt seines Fragens und Suchens eingegeben hat, wie Aristoteles in den Platonischen Schriften gesagt hat.

2 R^3 (861 Gigon)

aus: Diogenes Laertios II 23
Ion von Chios sagt, Sokrates sei in jungen Jahren zusammen mit Archelaos nach Samos gereist. Und dass er nach Delphi gekommen sei, sagt Aristoteles. Er sei aber auch an den Isthmos gelangt, wie Favorin im ersten Buch seiner *Denkwürdigkeiten* berichtet.

13 R^3 (< 463 Gigon)

aus: Synesios von Kyrene, laus calvit. 22 (Opuscula p. 229, 13–20 Terzaghi)
Wenn das Sprichwort etwas Weises enthält, wie soll das nicht etwas Weises sein, wovon Aristoteles sagt, dass nach Untergang einer alten Philosophie in großen Menschheitskatastrophen sich Überbleibsel wegen ihrer Kürze und Pointiertheit erhalten hätten? So etwas ist nämlich das Sprichwort, und es besteht aus einem Gedanken, der seine Würde vom Ursprung der Philosophie in alter Zeit hat, so dass man wie mit einem Stierblick darauf starrt. Denn sehr oft sind die Alten bezüglich der Wahrheit treffsicherer als die Heutigen.

Zweites Buch

9 R^3 (< 24 Gigon)

aus: Syrianos, in Ar. Met. XIII 9, 1086 a 18 (CAG VI 1 p. 159, 28–160, 5 Kroll)
Sehr gut hat es unser Philosoph dahin gebracht, dass er nichts ausrichtet, auch wenn er tausendfach so viele Scherze zusammenstellt gegen die, die ergriffen sind von der Bewunderung für die alte Philosophie. Denn er hat alle Angriffe unternommen gegen die monadischen Zahlen, während von den göttlichen Zahlen keine (eine monadische Zahl) ist, sondern nur die mathematische Zahl. Denn er selbst muss zugeben, dass er nichts gesagt hat gegen deren (der Akademiker) Grundlagen und auch ganz und gar den Ideenzahlen nicht folgen

kann, wenn sie von den mathematischen Zahlen verschieden sein sollen. Es bezeugen dies folgende Worte im zweiten Buch der Schrift *Über die Philosophie*: „Wären die Ideen eine andere Art von Zahl, nicht aber eine mathematische (Zahl), so könnten wir wohl keinerlei Kenntnis darüber haben. Denn wer jedenfalls von den meisten von uns begreift eine andere (als die mathematische) Zahl?“ So hat er auch jetzt gegen die vielen, die keine andere als die monadischen Zahl kennen, die Beweise geführt, während er von dem Gedanken der göttlichen Männer noch nicht einmal den Ausgangspunkt erfasst hat.

8, 1 R^3 (‹ 918 Gigon)

aus: Johannes Philoponos, De aetern. mundi II 2 (31, 7–32, 13 Rabe)

Proklos hat auch an vielen anderen Stellen die Widersprüchlichkeit zwischen den (beiden) Philosophen, insbesondere hinsichtlich der Annahme der Ideen wahrheitsliebend eingestanden. In der Schrift mit dem Titel: *Untersuchung der Einwände des Aristoteles gegen Platons Timaios* sagt er im ersten Kapitel wörtlich Folgendes: Aristoteles war ganz ungehalten über das Wort Paradigma (für Ideen); er hielt es für einen metaphorischen Ausdruck. Viel stärker aber bekämpfte er die Lehre und schlechthin die Einführung der Ideen und besonders das „Lebewesen selbst“, wie er es in der *Metaphysik* geschrieben hat. Und doch scheint dieser Mann in keiner Weise die Annahme der Platonischen Ideen abgeschafft zu haben dadurch, dass er nicht nur in den logischen Schriften die Ideen Grillengezirpe nennt, sondern auch in den ethischen Schriften „das Gute selbst“ bekämpft und in den naturwissenschaftlichen Schriften bestreitet, dass man alles Werden auf die Ideen zurückführen müsse, wie er in der Schrift *Über Entstehen und Vergehen* sagt, und indem er in der *Metaphysik* noch viel mehr in der Erörterung über die Prinzipien umfangreiche Angriffe gegen die Ideen ausbreitet, in den ersten, den mittleren und den letzten Büchern dieses Werkes, und indem er in den Dialogen ganz unmissverständlich herausschreit, er könne mit dieser Lehre nicht sympathisieren, auch wenn jemand glauben sollte, er widerspreche aus Streitsucht.

8, 2 R^3 (907 Gigon)

aus: Plutarch, adv. Coloten 14, 1114 F–1115 C

Die Ideen, deretwegen er Platon Vorwürfe macht, hat Aristoteles überall zu erschüttern versucht, und er hat auch jede mit ihm verbundene Aporie angeführt, in den ethischen, ‹metaphysischen und› physikalischen Schriften, ebenso vermittelst der exoterischen Dialoge. Darin schien er einigen streitsüchtiger als es aufgrund der Lehren philosophisch sachbezogen gewesen wäre, so als hätte er vorsätzlich auf die Philosophie Platons herabgesehen. So weit entfernt war er davon, ihm (Platon) zu folgen.

Drittes Buch

26, 1 R^3 (25, 2 Gigon)

aus: Philodem, De pietate (Hercul. Pap. II 7, 22 p. 72 Gomperz; II 342 Obbink)
Bei Aristoteles im dritten Buch der Schrift *Über die Philosophie.*

26, 2 R^3 (25, 1 Gigon)

aus: Cicero, De natura deorum I 33
Aristoteles bringt im dritten Buch seiner Schrift *Über die Philosophie* viel durcheinander, von seinem Lehrer Platon abweichend. Bald nämlich schreibt er dem Geist alle Göttlichkeit zu, bald sagt er, die Welt selbst sei Gott, bald stellt er irgendein anderes Wesen der Welt voran und teilt ihm die Aufgabe zu, durch ein gewisses Zurückrollen die Bewegung des Kosmos zu lenken und zu bewahren; bald bezeichnet er die Himmelsglut als Gott, ohne zu merken, dass der Himmel doch nur ein Teil des Kosmos ist, den er selbst an anderer Stelle als Gott bezeichnet hat. Wie aber kann jene göttliche Empfindung des Himmels bei einer so großen Geschwindigkeit erhalten bleiben? Wo sind sodann jene vielen Götter, wenn wir auch den Himmel als Gott mitzählen? Wenn er außerdem fordert, dass der Gott ohne Körper sei, so beraubt er ihn jeder Empfindung und auch der Klugheit. Wie kann schließlich ein körperloser Gott in Bewegung sein, oder wie kann ein sich ständig bewegender Gott ruhig und glücklich sein?

12, 1 R^3 (838 Gigon)

aus: Cicero, De natura deorum II 95–96
Großartig sagt Aristoteles: Wenn es Menschen gäbe, die ständig unter der Erde gewohnt hätten in schönen und prächtigen Wohnungen, welche geschmückt mit Statuen und Gemälden sind und versehen mit allen Dingen, die diejenigen im Überfluss haben, die man für glücklich hält, die aber gleichwohl niemals zur Oberfläche der Erde gelangt seien, sondern nur durch Hörensagen vernommen hätten, dass es Walten und Macht von Göttern gäbe, – wenn nun irgendwann einmal Erdschlünde sich auftäten und diese Menschen aus jenen abgeschiedenen Sitzen entweichen und in die Orte, die wir bewohnen, herauskommen könnten, wenn sie dann plötzlich Erde, Meer und Himmel sähen, ferner die Großartigkeit der Wolkengebilde und die Kraft der Winde kennenlernten und die Sonne erblickt hätten, ihre Größe und ihre Schönheit, besonders auch ihr Wirken, weil sie damit den Tag schafft, indem sie Licht über den ganzen Himmelsraum ausbreitet, und wie sie dann, wenn die Nacht die Erde in Dunkel hüllt, das ganze Himmelsgewölbe erkennen könnten, durch die Sterne gegliedert und geschmückt, und (wenn sie ferner

erkennten) den Wechsel des Mondlichtes im Auf- und Abnehmen, und Auf- und Untergang aller Gestirne und ihre in alle Ewigkeit festgesetzten und unveränderlichen Bahnen, – wenn sie das alles sähen, dann würden sie sicher davon überzeugt sein: es gibt Götter, und das alles ist das Werk von Göttern.

12, 2 R[3] (nicht bei Gigon)

aus: Philon, Legum allegoriae III 32, 97 (I p. 134 Cohn)

Zuerst suchte man danach, wie wir des Göttlichen innewerden, dann behaupteten diejenigen, die im Rufe standen, die besten Philosophen zu sein, dass wir vom Kosmos her, von seinen Teilen und von den diesen innewohnenden Kräften den Urgrund erfassen. Denn wie jemand, wenn er ein sorgfältig gebautes Haus mit Säulen am Eingang und Wohnungen für Männer und Frauen und alles andere sieht, eine Vorstellung vom Baumeister gewinnt – denn ohne Fachwissen und Baumeister wird man wohl ein Haus nicht für vollendet halten –, und ebenso auch bei einer Stadt, einem Schiff und bei jedem kleineren oder größerem Gebilde, so erblicken wir auch – wie beim Eintritt in ein sehr großes Haus oder eine Stadt – diesen Kosmos und erfassen das Himmelsgewölbe in seinem Umlauf und alles darin, die Planeten und die Fixsterne, wie sie immer in der gleichen Weise sich so bewegen, wohlgeordnet, harmonisch und für das Ganze nützlich, sodann die Erde, die darin die Mitte einnimmt, die Ströme von Wasser und Luft, die daran angrenzend angeordnet sind, ferner die sterblichen und unsterblichen Lebewesen und die Unterschiede bei Pflanzen und Früchten. Dann wird man sich wohl klarmachen, dass dies nicht ohne vollendete Kunst geschaffen ist, sondern dass Gott der Schöpfer dieses Kosmos war und ist. Wer sich das klarmacht, der kann auch durch den Schatten hindurch Gott erfassen, so wie man durch die Werke den Künstler erahnt.

10 R[3] (947 Gigon)

aus: Sextus Empiricus, adv. math. IX 20 (= adv. phys. I p. 20–23 Mutschmann)

Aristoteles sagte, aus zwei Quellen hätten die Menschen eine Gottesgewissheit, aus bestimmten seelischen Vorgängen und aus den Himmelserscheinungen. Aus den seelischen Vorgängen wegen der dabei stattfindenden göttlichen Eingebungen und der Sehersprüche. Wenn, so sagt er, im Schlafzustand die Seele zu sich selber kommt, dann nimmt sie ihre eigentliche Natur an und kann hellseherisch die Zukunft voraussagen. In einem solchen Zustand ist sie (die Seele), wenn sie im Zeitpunkt des Todes sich vom Körper trennt. Er (Aristoteles) nimmt nun an, dass der Dichter Homer dies im Blick hatte. Denn er hat ja gedichtet, dass Patroklos beim Nahen des Todes Voraussagen gemacht hat über den Tod Hektors, Hektor aber über den Tod Achills. Daraus nun, so sagt er, erahnen die Menschen, dass es etwas Göttliches gibt,

etwas, was an sich der Seele gleicht und von allem das höchste Wissen besitzt. Ebenso aber auch aus den Himmelserscheinungen. Betrachtet man nämlich bei Tage die Sonne in ihrem Umlauf und nachts die wohlgeordnete Bewegung der anderen Gestirne, dann hat sich der Glaube an ein göttliches Wesen als Ursache einer derartigen Bewegung und Ordnung herausgebildet. Das sagt Aristoteles.

11 R[3] (948 Gigon)

aus: Sextus Empiricus, adv. math. IX 26 (= adv. phys. I p. 26–28 Mutschmann)

Einige behaupten, wenn sie sich die unwandelbare und wohlgeordnete Bewegung der Himmelskörper vergegenwärtigen, dass dann die Quelle für die Gottesvorstellung daher zuerst gekommen sei. Denn wie wenn jemand auf dem Troischen Berg Ida sitzend das Heer der Hellenen sieht, wie es mit viel Ausrüstung und in Ordnung zu Felde heranschreitet, „die Wagenkämpfer vorn mit Pferden und Wagen, das Fußvolk dahinter" (*Ilias* IV 297 f.), dann würde ein solcher wohl ganz und gar zu der Vorstellung gelangen, dass es jemanden gibt, der eine solche Ordnung aufstellt und den von ihm ausgestatteten Soldaten Befehle erteilt, wie Nestor oder ein anderer der Heroen, der gesagt hat: „auszurüsten die Pferde und die schildbewehrten Männer" (*Ilias* II 554), und wie ein erfahrenes Schiff, wenn es von fern her ein anderes Schiff sieht, es mit günstigem Fahrtwind verfolgt und mit allen Segeln sich zum Angriff bereit macht, merkt, dass es einen Kapitän gibt, der das Schiff dann auch wieder in den bereitliegenden Hafen führt, so suchten die Menschen zuerst, wenn sie zum Himmel emporblickten und die Sonne sahen, wie sie ihre Bahnen zieht vom Aufgang bis zum Untergang, und den wohlangeordneten Reigen der Gestirne, einen Baumeister dieser überaus schönen Anordnung, glaubten sie doch, dass diese sich nicht von selbst ergebe, sondern von einem größeren und unzerstörbaren Wesen herrühre, das nur Gott sein kann.

14 R[3] (‹ 943 Gigon)

aus: Seneca, Naturales quaestiones VII 30, 1

Trefflich sagt Aristoteles, wir sollten niemals ehrfürchtiger sein, als wenn es um die Götter gehe. Wenn wir wohlgeordnet einen Tempel betreten, wenn wir zum Opfer schreiten und dabei die Augen niederschlagen, wenn wir die Toga zusammenraffen, wenn wir in jede Form der Bescheidenheit schlüpfen, – um wieviel mehr müssen wir das tun, wenn wir über das Himmelsreich, die Sterne und die Natur der Götter diskutieren, damit wir nicht unziemlich entweder aus Unkenntnis zustimmen oder wissend das Unwahre sagen.

15 R[3] (‹ 963 Gigon)

aus: Synesios, Dion 8, 48 A (p. 254, 3–14 Terzaghi)

Wie kann es denn möglich sein (zum Ziel zu gelangen), wo es keinen Fortschritt in kleinen Schritten gibt, wo es nicht ein Erstes, ein Zweites und wo es keine Ordnung gibt? Es scheint vielmehr bei diesen Leuten eine Sache mit bakchantischem, manischem und gottbegeistertem Sprung zu sein und nicht ein schrittweises Gelangen zum Höchsten und nicht so, wie man durch vernunftgemäße Tätigkeit zu dem kommt, was noch jenseits der Vernunft liegt. Denn es ist bei ihnen diese heilige Sache nicht eine Herrschaft der Erkenntnis und auch nicht ein Prozess des Geistes und auch nicht wie das Eine in einem Anderen, sondern, um etwas Größeres mit etwas Kleinen zu vergleichen, wie Aristoteles verlangt, dass diejenigen, die Weihen empfangen, nicht etwas lernen müssen, sondern etwas erfahren und in einen bestimmten Zustand versetzt werden, natürlich wenn sie dazu bereit geworden sind. Die Bereitschaft aber ist etwas Irrationales. Wenn jedoch der Verstand diese (Bereitschaft) noch nicht einmal vorbereitet, dann ist es noch viel mehr (etwas Irrationales).

16 R[3] (30 Gigon)

aus: Simplikios, in Ar. De caelo I 9 (CAG VII p. 288 Heiberg)

Dass das Göttliche etwas Ewiges ist, bezeugen auch die vielfach in den propädeutischen philosophischen Schriften dargelegten Lehren, wonach das Göttliche als unveränderliches notwendigerweise ganz und gar das Erste und das Höchste ist. Denn wenn es unveränderlich ist, dann ist es auch ewig. Propädeutisch nennt er (Aristoteles) diese philosophischen Schriften, weil sie in der Reihenfolge am Anfang den vielen (anderen Schriften) vorangestellt sind, weshalb wir sie gewöhnlich auch exoterische Schriften nennen, wie wir entsprechend die ernsthafteren (Schriften) akroamatisch (d.h. dem mündlichen Lehrvortrag angemessen) und systematisch nennen. Er (Aristoteles) sagt darüber in der Schrift *Über die Philosophie*:

Ganz generell: wo es ein Besseres gibt, da gibt es auch ein Bestes. Da nun unter den seienden Dingen das eine besser ist als das andere, muss es ein Bestes geben, das dann das Göttliche sein dürfte. Wenn nun das, was sich verändern kann, entweder durch etwas anderes verändert wird oder durch sich selbst, und wenn es durch etwas anderes verändert wird, entweder durch etwas Besseres oder durch etwas Schlechteres, wenn aber durch sich selbst, entweder zu etwas Schlechterem oder im Streben auf etwas Schöneres, dann hat das Göttliche weder etwas, was besser ist als es selbst, durch dessen Einwirkung es verändert werden könnte, denn dann wäre dies ja noch göttlicher, noch kann in aller Regel das Bessere von dem Schlechteren affiziert werden, und wenn doch von etwas Schlechterem, dann würde es etwas

Minderwertiges nur hinzunehmen, wäre aber in sich nicht minderwertig. Es kann sich aber auch nicht verändern im Streben auf etwas Schöneres, denn es braucht ja nichts von dem Schönen, das es selber hat und auch nicht im Hinblick auf etwas Schlechteres. Es kann sich auch nicht verändern im Hinblick auf das Schlechtere, da doch selbst ein Mensch sich nicht freiwillig schlechter machen würde, noch enthält es selbst irgend etwas Minderwertiges, was es aus einer Veränderung zum Schlechteren hinzunehmen würde.

Und diesen Beweis hat Aristoteles aus dem zweiten Buch von Platons *Politeia* übernommen.

17 R[3] (939 Gigon)

aus: Scholia in Proverb. Salomonis, cod. Paris. Gr. 174 fol. 46 a

Aristoteles: Es gibt entweder ein Prinzip oder mehrere. Gibt es ein Prinzip, dann haben wir das Gesuchte. Wenn aber viele, dann sind sie entweder geordnet oder ungeordnet, Sind sie ungeordnet, so ist das, was aus ihnen hervorgeht, noch ungeordneter. Dann ist der Kosmos nicht Kosmos, sondern Chaos, und es existiert dann das Widernatürliche, während das Natürliche nicht existierte. Wenn sie (die Prinzipien) aber geordnet sind, dann ist auch das, was aus ihnen selbst oder aus einer äußeren Ursache hervorgeht, geordnet. Sind die Dinge aus sich selbst geordnet, dann haben sie etwas Gemeinsames, was sie verbindet, und das ist das Prinzip.

18 R[3] (916 Gigon)

aus: Philon, De aeternitate mundi 10–11

Aristoteles behauptete in frommer und reiner Gesinnung, dass der Kosmos unentstanden und unvergänglich sei, wobei er den Gegnern dieser Auffassung schlimme Gottlosigkeit zuerkannte. Diese glaubten, es gebe keinen Unterschied zwischen Erzeugnissen von Menschenhand und diesem so großen sichtbaren Gott, der Sonne, Mond und das übrige wehrhafte Pantheon der Planeten und Fixsterne umfasst. Er sagte auch, wie zu hören ist, voller Spott, dass er früher um sein Haus gefürchtet habe, es könne durch gewaltige Stürme oder abnorme Unwetter oder im Laufe der Zeit oder durch Vernachlässigung der entsprechenden Pflege zum Einsturz gebracht werden. Jetzt aber sei ihm ein größerer Schrecken eingejagt worden von denen, die mit ihrer Lehre den ganzen Kosmos vernichten.

19 R[3] (916, 1 Gigon)

aus: Philon, De aeternitate mundi 20–24

Diejenigen, die die Lehre vertreten, der Kosmos sei unentstanden und unvergänglich, muss man wegen ihrer Ehrfurcht vor dem sichtbaren Gott an

die erste Stelle setzen, indem man so einen passenden Anfang gewinnt. Für alles, was der Vergänglichkeit unterworfen ist, gibt es zwei Ursachen der Auslöschung, eine innere und eine äußere. Eisen, Erz und derartige Stoffe zerfallen, wie man feststellen kann, aus sich selbst heraus, wenn Rost wie eine schleichende Krankheit sie befällt und zerfrisst. Von außen aber werden sie zerstört, wenn ein Haus oder eine Stadt brennt und sie vom Feuer mit entflammt werden und durch dessen gewaltigen Ansturm aufgelöst werden. Auf ähnliche Weise finden auch Lebewesen ihr Ende, aus sich heraus durch Krankheiten, durch Einwirkung von außen aber, wenn sie geschlachtet, gesteinigt oder verbrannt werden oder den unreinen Tod durch Erdrosselung erleiden. Wenn aber auch der Kosmos zerstört wird, so würde er notwendigerweise vergehen durch eine äußere oder durch eine in ihm selbst befindliche Kraft. Beides aber ist unmöglich. Denn außerhalb des Kosmos gibt es nichts, weil alles zu seiner Vervollkommnung verwendet wurde. Denn nur so ist er ein einziger, ein ganzer und ein nicht alternder. Ein einziger ist er, denn wäre etwas übrig geblieben, so würde ein zweiter Kosmos entstehen, ähnlich dem jetzt existierenden; ein ganzer ist er, weil die Gesamtheit alles Vorhandenen für ihn aufgebraucht wurde; nicht alternd und ohne Krankheit ist er, da die von Alter und Krankheit befallenen Körper durch von außen eindringende Wärme, Kälte und andere Gegensätze stark zerstört werden, jedoch keine dieser Kräfte (aus dem Kosmos) entweichen, ihn (von außen) umzingeln und angreifen kann, da diese vollständig im Innern (des Kosmos) eingeschlossen sind, ohne dass ein Teil dabei abhanden kommt. Wenn also etwas außerhalb (des Kosmos) sein sollte, dann dürfte es ganz und gar leer sein oder eine empfindungslose Natur, der es unmöglich ist, etwas zu leiden oder zu tun. Aber auch durch eine innere Ursache wird (der Kosmos) nicht zerstört werden können. Erstens wäre dann der Teile größer und stärker als das Ganze, was völlig absurd ist. Denn der Kosmos führt mit unübertrefflicher Stärke alle Teile zusammen, wird aber von keinem dieser Teil beherrscht. Zweitens gibt es zwei Ursachen von Zerstörung, eine innere und eine äußere. Was nun in der Lage ist, der einen Art (von Zerstörung) zu unterliegen, das ist ganz und gar auch anfällig für die andere Art (der Zerstörung). Ein Beweis dafür ist: Rind, Pferd, Mensch und ähnliche Lebewesen können durch das Schwert getötet werden und ebenso auch durch Krankheit enden. Es ist nämlich schwer, ja geradezu unmöglich, etwas zu finden, was der äußeren Ursache der Zerstörung unterliegt, aber völlig unanfällig gegenüber einer inneren (Ursache der Zerstörung) ist. Da nun der Kosmos, wie gezeigt, von keiner äußeren Ursache zerstört werden kann, weil außerhalb (des Kosmos) gar nichts übrig gelassen ist, wird er auch nicht von irgendeiner Kraft in sich (zerstört werden), wegen des vorher geführten Beweises, wonach was der einen Ursachenart unterliegt, seiner Natur nach auch gegenüber der anderen Ursachenart anfällig ist.

20 R^3 (916, 2 Gigon)

aus: Philon, De aeternitate mundi 28–34

Alles Zusammengesetzte, das zerstört wird, löst sich in seine Bestandteile auf. Auflösung ist dann nichts anderes als die Rückkehr in den natürlichen Zustand eines jeden, so dass umgekehrt die Zusammensetzung bedeutet, dass die Dinge, die da zusammengekommen sind, in einen widernatürlichen Zustand gepresst wurden. Und ebenso scheint es sich nun ohne jeden Zweifel zu verhalten. Denn wir Menschen sind eine Mischung aus den vier Elementen, die ja in ihrer Gesamtheit Elemente des Alls sind, [Himmel] Erde, ‹Wasser›, Luft und Feuer, wovon wir aber nur geringe Teile haben. Die Bestandteile der Mischung sind aber von ihrem natürlichen Ort entfernt, die Wärme, die doch nach oben steigt, wurde nach unten gepresst, während der erdhafte und schwere Stoff leicht gemacht wurde und den oberen Platz einnimmt, den als das Erdhafteste an uns der Kopf innehat. Die schlechteste Fessel ist die, die Gewalt knüpft; sie ist gewaltsam und kurzlebig. Sie wird nämlich schnell zerbrochen von den Gefesselten, weil diese sie abschütteln aus Verlangen nach der natürlichen Bewegung, nach dem Tragödiendichter: „Es weicht zurück das aus der Erde Entstandene zur Erde, das Ätherentsprossene weicht zurück zum Himmelsgewölbe; es stirbt nichts von dem, was wird, sondern es wird auseinandergetrennt, und das eine nimmt diese, das andere jene eigene Gestalt an."

Für alles, was vergehen kann, gilt folgendes Gesetz und folgende Satzung: Solange die zusammengesetzten Teile sich in der Mischung befinden, haben sie anstelle einer natürlichen Ordnung eine unnatürliche Ordnung angenommen und Orte eingenommen, die den natürlichen Orten entgegengesetzt sind, so dass sie sich in gewisser Weise in einem fremden Lande zu befinden scheinen. Sobald sie sich aber auflösen, kehren sie in den angestammten Sitz zurück. Der Kosmos hat indes keinen Anteil an der eben besprochenen Unordnung. Das wollen wir noch etwas näher betrachten. Wäre er vergänglich, dann müssten ja alle seine Teile jetzt einen widernatürlichen Platz einnehmen. Das aber zu unterstellen, wäre geradezu frevelhaft. Denn alle Teile des Kosmos haben die beste Lage und eine harmonische Ordnung erlangt, so dass ein jeder (Bestandteil) gleichsam aus Vaterlandsliebe keine Veränderung in einen (vermeintlich) besseren Zustand erstrebt. Deshalb wurde der Erde der Platz ganz in der Mitte zugeteilt, auf die alles Erdhafte herabfällt, auch wenn man es in die Höhe wirft. Das ist ein Zeichen dafür, dass hier (in der Mitte) ihr (der Erde) natürlicher Platz ist. Denn wo etwas nicht durch Gewalt bewegt wird, stillsteht und verharrt, da hat es seinen natürlichen Platz erlangt. Das Wasser hat sich als nächstes über die Erde verbreitet, Luft und Wasser sind von der Mitte nach oben entwichen; die Luft hat den Zwischenbereich zwischen Wasser und Feuer erlangt, das Feuer den obersten (Bereich). Wenn man eine Fackel anzündet und zur Erde hin hält, dann wird die Flamme nichtsdestoweniger nach oben gepresst und in Richtung auf die na-

türliche Bewegung des Feuers wird sie leichter und läuft nach oben. Wenn nun die widernatürliche (Anordnung der Teile) für die übrigen Lebewesen Ursache des Vergehens ist, im Kosmos aber die einzelnen Teile naturgemäß angeordnet sind und die ihnen zukommenden Plätze erlangt haben, dann kann man wohl mit Recht den Kosmos als unvergänglich bezeichnen.

21 R[3] (916, 3 Gigon)

aus: Philon, De aeternitate mundi 39–42

Von größter Beweiskraft ist folgendes Argument, mit dem – wie ich weiß – Tausende sich brüsten, weil es äußerste exakt und überhaupt nicht zu widerlegen ist. Man fragt nämlich: Weshalb würde Gott den Kosmos zerstören? Entweder um darüber hinaus keinen Kosmos mehr zu schaffen, oder um einen anderen Kosmos zu installieren. Das erstere liegt dem Gott fern; denn er muss ja die Unordnung in Ordnung verwandeln, nicht die Ordnung in Unordnung. Ferner müsste er dann eine Sinnesänderung und damit einen Affekt und eine Seelenkrankheit zeigen. Er hätte dann nämlich überhaupt keinen Kosmos schaffen dürfen, oder er müsste sein Werk als ihm angemessen beurteilen und sich an dem Entstandenen freuen. Das zweite aber erfordert eine nicht gerade kurze Untersuchung. Wenn er (der Gott) nämlich anstelle des jetzt bestehenden einen anderen (Kosmos) installiert, dann würde der so entstandene (Kosmos) entweder schlechter oder gleich oder besser ausgeführt werden. Jede dieser Annahmen ist aber zurückzuweisen. Denn wenn ein solcher Kosmos schlechter wird, dann wäre ja auch sein Schöpfer schlechter. Doch die Werke Gottes sind untadelig, unwiderlegbar und unzerstörbar, weil sie mit vollendetstem Sachverstand und Wissen geschaffen sind. „Nicht einmal eine Frau" – so heißt es – „ermangelt so sehr edlen Sinnes, dass sie das Schlechtere statt des Besseren wählen würde." Es ist aber dem Gott geziemend, das Formlose zu formen und dem Hässlichen wunderbare Schönheit zu verleihen. Ist der (vom Gott neu geschaffene Kosmos) aber gleich, so hätte sich der Weltenbaumeister umsonst bemüht, sich gar nicht unterscheidend von unmündigen Kindern, die häufig am Strand Sandhügel aufrichten und sie dann mit den Händen untergraben und so wieder zum Einsturz bringen. Denn viel besser, als einen gleichen Kosmos (noch einmal) zu schaffen, ist es, dem einmal geschaffenen Kosmos weder etwas wegzunehmen noch etwas hinzuzufügen und keine Veränderung zum Besseren oder zum Schlechteren vorzunehmen, sondern ihn so, wie er ist, in Ruhe zu lassen. Wenn (Gott) aber einen besseren (Kosmos) schaffen sollte, dann würde auch der Schöpfer besser werden, so dass er, als er den früheren (Kosmos) bildete, auch in seiner Kunst und in seiner Einsicht weniger vollkommen war, was zu unterstellen nicht angemessen ist. Gott ist nämlich sich völlig gleich und gleichmäßig; weder nimmt er ein Abschlaffen zum Schlechteren noch ein Anspannen zum Besseren an.

22 R[3] (829 Gigon)

aus: Cicero, Lucullus (= Academica Priora II) 119

Während dein Gewährsmann, jener stoische Weise, dir diese Dinge nur stotternd (Silbe für Silbe) gesagt hat, wird Aristoteles kommen und einen goldenen Redefluss ausgießen. Er würde sagen, dass jener alles andere als weise sei. Denn es sei der Kosmos niemals entstanden, weil es keinen auf einem neuerlichen Plan zurückgehenden Anfang eines so vorzüglichen Werkes gegeben habe, und er (der Kosmos) sei von allen Seiten her so angemessen, dass keine Macht so große Bewegung und eine solche Veränderung ins Werk setzen könne und dass kein Alterungsprozess durch die Länge der Zeit eintrete, so dass diese prächtige Weltordnung niemals einstürzen und untergehen könne.

23 R[3] (835 Gigon)

aus: Cicero, De natura deorum II 42

Wenn nun die einen Lebewesen ihren Ursprung auf der Erde haben, die anderen im Wasser, wieder andere in der Luft, so wäre nach der Meinung des Aristoteles die Annahme absurd, dass in dem Teil, der für das Entstehen von Lebewesen der geeignetste ist, kein Lebewesen entstünde. Die Gestirne sind es aber, die den ätherischen Raum einnehmen. Da er von feinster Beschaffenheit, ständig in Bewegung und lebenskräftig ist, muss notwendigerweise dasjenige Lebewesen, das in ihm (in diesem Raum) entsteht, mit dem schärfsten Sinnesorgan und der schnellsten Beweglichkeit ausgestattet sein. Da nun im Äther die Gestirne entstehen, ist es folgerichtig, dass ihnen Sinneswahrnehmung und Intelligenz zukommt.

24 R[3] (836 Gigon)

aus: Cicero, De natura deorum II 44

Man darf auch Aristoteles die Zustimmung darin nicht versagen, dass nach seiner Lehre alles, was in Bewegung ist, entweder durch die Natur oder durch Gewalt oder durch (freien) Willen bewegt wird. In Bewegung befinden sich nun Sonne, Mond und alle Gestirne. Was durch die Natur bewegt wird, das wird durch sein Gewicht nach unten oder durch seine Leichtigkeit nach oben getragen. Keines von beiden trifft aber auf die Gestirne zu, weil deren Bewegung eine kreisförmige ist. Ebensowenig aber kann man behaupten, dass die Gestirne durch irgendeine höhere Gewalt gegen ihre Natur bewegt werden, – denn was für eine höhere Gewalt sollte dies sein? Es bleibt also nur, dass die Bewegung der Gestirne eine freiwillige ist. Wer dies einsieht, würde nicht nur unvernünftig, sondern auch gottlos vorgehen, wenn er die Existenz von Göttern leugnen wollte.

25, 1 R[3] (828 Gigon)

aus: Censorinus, De die natali c. 18, 11

Es gibt außerdem das Jahr, das Aristoteles eher das größte als das große nennt, das die Kreisbewegungen von Sonne, Mond und Planeten vollenden, wenn sie zu dem Punkt, wo sie einstmals zusammen waren, gemeinsam wieder zurückkehren.

25, 2 R[3] (837 Gigon)

aus: Cicero, De natura deorum II 51

Am bewundernswertesten sind in der Tat die Bewegungen der fünf Sterne, die fälschlich Planeten (Irrsterne) genannt werden. Er (der Planet) irrt nämlich nicht, weil er in alle Ewigkeit das Vorrücken und Zurückgehen und die übrigen beständigen und festgesetzten Bewegungen garantiert. Das ist an den Sternen, die ich meine, um so bewunderungswürdiger, dass sie sich bald verbergen, bald wieder sichtbar werden, bald näher, bald ferner rücken, bald vorlaufen, bald zurückweichen, sich bald schneller, bald langsamer bewegen, bald sich überhaupt nicht bewegen, sondern eine bestimmte Zeit stehenbleiben. Aus ihren verschiedenen Bewegungen haben die Mathematiker das „Große Jahr" errechnet, das sich dann vollendet, wenn von Sonne, Mond und Planeten nach dem Durchlauf ihrer aller Bahnen ein Zusammenlaufen zu der gleichen Konfiguration stattfindet. Wie lange dieses große Jahr dauert, ist eine große Frage; dass es ein bestimmtes und festgelegtes großes Jahr gibt, ist eine notwendige Annahme.

Über das Gute

p. 40 T 1 R[3] (97, 3 Gigon)

aus: Simplikios, in Ar. De an. I 2, 404 b 18 (CAG XI p. 28 Hayduck)

Mit der Formulierung *Über die Philosophie* meint er (Aristoteles) hier das, was er aus Platons Lehrvortrag *Über das Gute* aufgeschrieben hat. Darin behandelt er die pythagoreischen und platonischen Lehren über das Seiende.

p. 40 T 2 R[3] (97, 2 Gigon)

aus: Philoponos, in Ar. De an. I 2, 404 b 18 (CAG XV p. 75 Hayduck)

Mit der Formulierung *Über die Philosophie* meint er das, was er aus der Schrift *Über das Gute* aufgeschrieben hat. Darin untersucht er die ungeschriebenen

Lehrvorträge Platons. Seine Schrift ist echt. Er untersucht darin die Lehre Platons und der Pythagoreer über das Seiende und über die Prinzipien.

27 R^3 (› 86, 1 Gigon)

aus: Vita Arist. Marciana § 32 (Düring 1957)
Aristoteles sagt in der Schrift *Über das Gute*: Man muss daran denken, dass man ein Mensch ist, nicht nur im Glück, sondern auch beim Führen von Beweisen.

28, 1 R^3 (87 Gigon)

aus: Alexander in Ar. Met. I 6, 987 b 38 (CAG I p. 56 Hayduck).
Deshalb nimmt Platon als Prinzipien sowohl für die Zahlen als auch für alles Seiende die Eins und die Unbestimmte Zwei an, wie auch Aristoteles in seiner Schrift *Über das Gute* sagt.

28, 2 R^3 (92 Gigon)

aus: Simplikios, in Ar. Physik I 4, 187 a 12 (CAG IX p. 151 Diels)
Alexander (von Aphrodisias) sagt: Nach Platon sind die Prinzipien von allem und auch von den Ideen selbst die Eins und die Unbestimmte Zwei, die er als groß und klein bezeichnet, was auch Aristoteles in der Schrift *Über das Gute* erwähnt. Das kann man auch von Speusipp, Xenokrates und den anderen erfahren, die bei der Vorlesung Platons *Über das Gute* anwesend waren. Denn alle haben seine Lehre aufgeschrieben und überliefert, und sie sagen, wie er (Platon) von diesen Prinzipien Gebrauch macht.

28, 3 R^3 (‹ 93 Gigon)

aus: Simplikios, in Ar. Physik III 4, 202 b 36 (CAG IX p. 453 f. Diels)
Das Unbegrenzte sei, so sagt er (Platon), sowohl in den Dingen der sinnlichen Welt als auch in den Ideen. Man sagt, Platon habe als Prinzipien auch für die Dinge der sinnlichen Welt die Eins und die Unbestimmte Zwei bezeichnet. Er setzt die Unbestimmte Zwei aber auch in der intelligiblen Welt an und sagt, sie sei unbegrenzt. Ebenso setzte er auch das Große und das Kleine als Prinzipien an und bezeichnete es als unbegrenzt in seinen Erörterungen *Über das Gute*, an denen auch Aristoteles, Herakleides, Hestiaios und andere Schüler Platons teilgenommen haben. Sie haben das rätselhaft Gesagte so aufgeschrieben, wie es gesagt wurde; Porphyrios aber hat angekündigt, er wolle dies deutlich gliedern und so hat er im *Philebos* Folgendes geschrieben. ... Dies hat Porphyrios mit etwa der gleichen Ausdrucksweise gesagt, da er ja angekündigt hatte, er wolle das in dem Lehrvortrag *Über das*

Gute rätselhaft Gesagte deutlich gliedern, und zwar vielleicht deshalb, weil es ja übereinstimmt mit dem im *Philebos* Geschriebenen. Aber auch Alexander selbst hat aus den Erörterungen Platons *Über das Gute* nach dem übereinstimmenden Bericht des Aristoteles und der anderen Platonschüler Folgendes geschrieben: Auf der Suche nach den Prinzipien des Seins scheint für Platon die Zahl das erste von Natur aus zu sein, denn die Begrenzungen der Linie sind Punkte, die Punkte aber sind Einheiten, die eine bestimmte Lage haben; ohne eine Linie aber gibt es weder eine Fläche noch einen Körper, die Zahl aber vermag auch ohne diese Dinge zu existieren. Da nun die Zahl ihrer Natur nach das erste allen anderen Dingen gegenüber ist, hat er diese als Prinzip verstanden und als Prinzipien der ersten Zahl und jeder Zahl. Die erste Zahl aber ist die Zwei, wovon er als Prinzipien die Eins und das Groß-Kleine bezeichnete ...

29, 1 R^3 (‹ 949, 2 Gigon)

aus: Sextus Empiricus, adv. geometras 57–59 (Mutschmann)
Obwohl in der Sache ein weit verbreiteter Unverstand herrscht und die Geometrie-Fachleute sich in keiner geringen Verwirrung befinden, sagt Aristoteles doch, dass es nicht unvernünftig sei, die von ihnen so genannte Länge ohne Breite (anzunehmen), und dass es uns möglich sei, ohne jede Schwierigkeit zum Verständnis zu gelangen. Er stützt sein Argument auf ein überzeugendes und klares Beispiel. Wir nehmen die Länge einer Mauer in Augenschein, so sagt er, ohne zugleich auf ihre Breite zu achten, weshalb durchaus das von den Geometrie-Fachleuten behauptete Phänomen vorliegt, nämlich eine Länge ohne Breite sich vorzustellen, denn „die sichtbaren Phänomene geben Einsicht in das Undeutliche", womit er uns verwirrt und geradezu überlistet. Denn wenn wir die Länge einer Mauer ohne Breite denken, so denken wir sie doch nicht ohne jegliche Breite überhaupt, sondern in Absehung der an der Mauer nun einmal bestehenden Breite. Daher ist es auch möglich, die Länge der Mauer (in Gedanken) mit irgendeiner beliebigen Breite zu verknüpfen und sich jede beliebige Vorstellung davon zu machen. So kann man eine Länge im vorliegenden Falle nicht ohne jegliche Breite annehmen, wie die Mathematiker es fordern, sondern nur ohne eine bestimmte Breite. Es lag demnach für Aristoteles der Sachverhalt vor, nicht zu bestreiten, dass die Länge eine bestimmte Breite habe, wie es die Geometrie-Fachleute behaupten, sondern dass sie jeglicher Breite entbehrt, was er nicht beweisen wollte.

29, 2 R^3 (949, 1 Gigon)

aus: Sextus Empiricus, adv. geometras I, 412 (Mutschmann)
Aristoteles hat gesagt, es sei die Annahme einer Länge ohne Breite durch die Geometrie-Fachleute nicht unvernünftig. Die Länge einer Mauer erfassen wir, ohne unser Augenmerk auf die Breite der Mauer zu legen.

30 R³ (87 Gigon)

aus: Alexander von Aphrodisias, in Ar. Met. I 6, 988 a 11 (CAG I p. 55–56 Hayduck)
Man könnte folgende Frage stellen: Platon erwähnt beides, die bewirkende Ursache, so in seinen Worten: „den Erschaffer und Vater des Alls zu finden und sein Werk aufzuzeigen", und das Worum-willen und das Ziel. Warum erwähnt Aristoteles keine dieser Ursachen in seiner Darstellung der Lehre Platons? Entweder weil er (Platon) dort, wo er über die Ursachen handelt, keine davon erwähnt hat, wie er (Aristoteles) in der Schrift *Über das Gute* gezeigt hat, oder weil er (Platon) diese Ursachen nicht im Bereich von Werden und Vergehen ansetzt, oder aber weil er darüber überhaupt nichts ausgearbeitet hat.

31, 1 R³ (85, 1 Gigon)

aus: Alexander von Aphrodisias, in Ar. Met. IV 2, 1003 b 34 (CAG I p. 250 Hayduck)
Um zu erkennen, dass nahezu alle Gegenstände zurückgeführt werden auf die Eins und die Vielheit als Prinzipien, verweist uns Aristoteles auf seine Schrift *Auswahl der Gegensätze*, weil er dort eigens darüber gehandelt hat. Er hat aber über eine derartige Auswahl auch im zweiten Buch der Schrift *Über das Gute* gesprochen.

31, 2 R³ (‹ 85, 2 Gigon)

aus: Alexander von Aphrodisias, in Ar. Met. IV 2, 1004 b 29 (CAG I p. 262 Hayduck)
Alles Übrige (außer den Prinzipien selbst) kann man offenbar zurückführen auf die Eins und die Vielheit. Man soll den Aufstieg dahin nehmen. Wiederum verweist er uns auf das im zweiten Buch der Schrift *Über das Gute* Dargestellte. Wenn er (Aristoteles in der *Metaphysik*) sagt, dass irgendwie alle Gegensätze auf die Eins und die Vielheit zurückgeführt werden, und wenn er im zweiten Buch der Schrift *Über das Gute* in soweit überzeugend macht, durch welche Rückführung der Gegensätze dies bewerkstelligt wird, dann ist, so sagt er, auch daraus klar, dass die Untersuchung über das Seiende, insofern es seiend ist, zu ein und derselben Wissenschaft gehört.

Schrift über Magier

32 R^3 (663 Gigon)

aus: Diogenes Laertios II 45

Aristoteles berichtet, ein Magier sei von Syrien nach Athen gekommen und habe allerlei für Sokrates Schlimmes vorausgesagt und auch sein gewaltsames Ende.

33 R^3 (665 Gigon)

aus: Suda, s.v. Antisthenes, A 2723 (Adler)

Antisthenes, ein Athener, ein sokratischer Philosoph aus dem Kreise der Rhetoren, der zuerst Peripatetiker genannt und dann Kyniker wurde. Er war Sohn des gleichnamigen Vaters, seine Mutter war eine Thrakerin. Er schrieb zehn Buchrollen. Die erste trug den Titel: *Schrift über Magier*. Er berichtet darin von Zoroaster, einem Magier, dass dieser die Weisheit erfunden habe. Dieses (Buch) schreiben einige dem Aristoteles zu, andere dem Anthisthenes aus Rhodos.

34 R^3 (‹ 664 Gigon)

aus: Plinius, Naturalis historia XXX 3–4

Ohne Zweifel ist sie (die Magie) dort in Persien entstanden durch Zoroaster, worin alle Autoren übereinstimmen. Aber ob dieser (Zoroaster) der einzige dieses Namens gewesen ist oder es noch einen anderen gegeben hat, steht nicht hinreichend fest. Eudoxos, der sie (die Magie) als die glänzendste und nützlichste unter den Weisheitslehren verstanden wissen wollte, behauptet, dieser Zoroaster habe 6000 Jahre vor Platons Tod gelebt. Das sagt auch Aristoteles. Hermipp, der über dieses ganze Gebiet sehr sorgfältig geschrieben und 20000 von Zoroaster gedichtete Verse auch durch die seinen Büchern vorangestellten Inhaltsangaben erklärt hat, überliefert, dass der Lehrer, von dem er (Zoroaster) nach eigener Aussage unterwiesen wurde, Agonaktes gewesen sei, dass er selbst aber 5000 Jahre nach dem Troischen Krieg gelebt habe.

35 R^3 (661 Gigon)

aus: Diogenes Laertios I 1

Die Sache der Philosophie sei, wie manche behaupten, von den Barbaren ausgegangen. Denn bei den Persern seien Magier aufgetreten, bei den Babyloniern und Assyrern Chaldäer, bei den Indern Gymnosophisten, bei den Kelten und Galliern die sogenannten Druiden und Semnotheen, wie Aristoteles in seinem *Magikos* berichtet und Sotion im 23. Buch seiner *Sukzession* (= Abfolge der Philosophen).

36 R³ (662 Gigon)

aus: Diogenes Laertios I 6–9

Die Magier verrichteten Gottesdienste, Opfer und Gebete in dem Glauben, dass sie allein erhört würden. Sie gaben auch Auskunft über Wesen und Werden der Götter, die aus Feuer, Erde und Wasser bestünden. Sie erkannten aber keine Götterbilder an und am allerwenigsten die Unterscheidung zwischen männlichen und weiblichen Gottheiten. Und über die Gerechtigkeit ließen sie sich aus; die Feuerbestattung hielten sie für gottlos, für erlaubt dagegen geschlechtlichen Verkehr zwischen Mutter und Tochter, wie Sotion im 23. Buch mitteilt. Sie befleißigten sich auch der Seherkunst und der Prophetie, und sie behaupteten, die Götter seien ihnen erschienen. Auch sei die Luft voll von (Götter)bildern, die bei Abfluss infolge von Ausdünstung von den Blicken der Scharfsehenden erkannt werden. Auffälligen Putz und das Tragen von Goldschmuck untersagten sie. Ihr Gewand war weiß, ihr Bett ein (einfaches) Strohlager, ihre Nahrung Kohl, Käse und grobes Brot. Sie hatten als Stock einen Stockstengel, den sie als Gabel (Spieß) benutzten und so, wie sie versichern, sich ein Stück Käse nahmen und es verzehrten. Zaubermagie aber kannten sie überhaupt nicht, wie Aristoteles in seinem *Magikos* mitteilt.

Eudemos

p. 44 T R³ (nicht bei Gigon)

aus: Plutarch, De aud. poet. 1

Es ist klar, dass die noch ganz jungen Menschen unter den philosophischen Berichten an denen, die nicht streng philosophisch erscheinen und die nicht mit vollem Ernst vorgetragen werden, mehr Gefallen finden und sich von ihnen als Zuhörer eher in Bann ziehen lassen. Sie lassen sich freudig begeistern nicht nur von den Geschichten Äsops, von den Stoffen der Dichter, von der *Abaris* des Herakleides und dem *Lykon* des Ariston, wenn sie diese durchgehen, sondern auch von den Lehren über die Seelen, die mit mythischer Erzählung vermischt sind.

37, 1 R³ (56 Gigon)

aus: Cicero, De divinatione I 53

Befindet sich Aristoteles, ein Mann mit einzigartigem, nahezu göttlichem Verstand, im Irrtum oder will er andere in den Irrtum führen, wenn er schreibt, Eudemos aus Zypern, sein Freund, sei auf einer Reise nach Makedonien nach

Pherai gekommen, einer damals ziemlich ansehnlichen Stadt, die jedoch von dem Tyrannen Alexander in grausamer Knechtschaft gehalten wurde. In dieser Stadt also sei Eudemos so schwer erkrankt, dass alle Ärzte die Hoffnung aufgegeben hätten. Da sei ihm im Schlaf ein Jüngling mit herrlichem Antlitz erschienen, der ihm verkündet habe, er werde in ganz kurzer Zeit wieder gesund werden, und innerhalb weniger Tage werde der Tyrann Alexander sterben; er selbst aber, Eudemos, werde im fünften Jahr danach nach Hause zurückkehren. Und so seien, schreibt Aristoteles, die ersten Vorhersagen auch gleich eingetreten: Eudemos sei gesund geworden, der Tyrann sei von den Brüdern seiner Frau ermordet worden. Am Ende des fünften Jahres aber, als aufgrund jenes Traumes die Hoffnung bestand, er werde aus Sizilien nach Zypern zurückkehren, da sei er im Kampf bei Syrakus gefallen. Daher sei der Traum so gedeutet worden, dass die Seele des Eudemos, als sie aus dem Körper entwichen war, offenbar nach Hause zurückgekehrt sei.

37, 2 R³ (57 Gigon)

aus: Plutarch, Dion 22

Es haben aber (mit Dion) gemeinsame Sache gemacht viele Politiker und Philosophen, so Eudemos aus Zypern, auf den Aristoteles nach dessen Tode den Dialog über die Seele verfasst hat, und auch Timonides aus Leukas.

38 R³ (58 Gigon)

aus: Themistios, Paraphr. in Ar. De an. III 5, 430 a 25 (CAG V 3 p. 106 Heinze)

Von den Beweisen, die Platon über die Unsterblichkeit der Seele erörtert, beziehen sich nahezu die meisten und gewichtigsten auf die Vernunft, so der Beweis aufgrund der Selbstbewegung. Denn es hat sich ja als selbstbewegend nur die Vernunft erwiesen, wenn wir einmal Bewegung anstelle der Tätigkeit annehmen. Und der Beweis, der Lernen als Wiedererinnerung nimmt, und der, der sich auf die Ähnlichkeit mit Gott bezieht (ist ebenso). Und von den anderen kann man diejenigen, die als glaubwürdig gelten, unschwer der Vernunft zuordnen, wie es der Fall ist bei den von Aristoteles selbst im *Eudemos* ausgearbeiteten Beweisen. Daraus wird deutlich, dass auch Platon nur die Vernunft als unsterblich ansah.

39 R³ (61 Gigon)

aus: Elias in Ar. Cat. Prooem. (CAG XVIII 1 p. 114, 23–115, 13 Busse)

In den Lehrvorträgen, die sich an Menschen wenden, die im Begriff stehen zu philosophieren, hat er (Aristoteles) in seinen Erörterungen sich ‹auf zwingende, in den Dialogen aber› auf (nur) glaubhafte Argumente gestützt. Denn die Unsterblichkeit der Seele verficht er in den Lehrvorträgen mit zwingen-

den, in den Dialogen aber mit glaubhaften Argumenten, mit Recht. Denn in dem Lehrvortrag *Über die Seele* sagt er ... In den Dialogen aber sagt er Folgendes: Die Seele ist unsterblich, weil natürlicherweise alle Menschen den Dahingeschiedenen Opfergüsse darbringen und auch bei ihnen schwören. Niemand aber opfert einem in keiner Weise vorhandenen Wesen und schwört bei ihm. ... Aristoteles hat offenbar besonders in den Dialogen die Unsterblichkeit der Seele verkündet.

40 R^3 (› 66 Gigon)

aus: Proklos, Comm. in Plat. Tim. 43 A p. 323–324 Diehl

Aristoteles handelt in Konkurrenz zu ihm (Platon) in der Schrift *Über die Seele* auf naturwissenschaftlicher Grundlage über die Seele und erwähnt dabei weder einen Abstieg noch Schicksale (der Seele), in den Dialogen jedoch handelt er darüber und dort hat er die vorher erwähnte Erörterung niedergelegt.

41 R^3 (923 Gigon)

aus: Proklos, Comm. in Plat. Rep. p. 349 Kroll

Der gewaltige (gottbegnadete) Aristoteles gibt auch den Grund dafür an, warum die Seele auf ihrem Wege von dort nach hier vergisst, was sie dort gesehen hat, während sie auf ihrem Wege heraus von hier nach dort sich an die hier gemachten Erfahrungen erinnert. Und man muss sein Argument akzeptieren. Er sagt nämlich selber, dass manche Menschen auf dem Wege von Gesundheit in Krankheit selbst die Buchstaben vergessen, die sie gelernt hatten, dass aber auf dem Wege von Krankheit in Gesundheit niemandem dies je passiert. Es entspricht aber das Leben ohne Körper, das für Seelen der natürliche Zustand ist, der Gesundheit, der Krankheit das Leben im Körper. Das bedeutet, dass die von dort hierher gelangten (Seelen) die Dinge von dort vergessen, die von hier nach dort (gehenden Seelen) die hier erfahrenen Dinge in der Erinnerung behalten.

42, 1 R^3 (855 Gigon)

aus: Damaskios, Comm. in Plat. Phaed. I 530 Westerink

Dass es ein ganzes Geschlecht von Menschen geben muss, dass sich so nährt, zeigt auch der Fall eines Mannes, der sich allein von den Sonnenstrahlen nährt, den Aristoteles aufgrund eigener Autopsie herausgefunden hat.

42, 2 R[3] (856 Gigon)

aus: Damaskios, Comm. in Plat. Phaed. II 137–138 Westerink
Wenn schon hier (auf Erden) Aristoteles einen Menschen herausgefunden hat, der nie schläft und sich allein von sonnenähnlicher Luft nährt, was soll man dann über Wesen dort (im Jenseits) denken?

43 R[3] (734 Gigon)

aus: Plutarch, Quaest. conv. VIII 9, 733 CD
Aristoteles hat herausgefunden, dass die Großmutter des Timon in Kilikien jedes Jahr zwei Monate lang eine Art Winterschlaf hält, wobei sie lediglich durch Atmen zu erkennen gibt, dass sie lebt.

44 R[3] (65 Gigon)

aus: Ps.-Plutarch, Consolatio ad Apoll. 27, 115 B–E
Viele kluge Männer haben nicht nur jetzt, sondern schon vor langer Zeit die menschlichen Verhältnisse beklagt, glaubten sie doch, das Leben sei eine Strafe und die Geburt eines Menschen sei das größte Unheil. Das sagt auch Aristoteles und er lässt es den gefangenen Silen dem Midas darlegen. Doch ist es besser, die Worte des Philosophen selbst hierherzusetzen. Er sagt nämlich in der Schrift mit dem Titel *Eudemos oder Über die Seele* Folgendes:

Deshalb, du Mächtigster von allen und am meisten glücklich zu Preisender, halten wir die Verstorbenen für selig und glücklich und glauben überdies, dass es nicht geziemend ist, über sie etwas zu lügen oder zu lästern, weil sich dies gegen schon bessere und mächtiger gewordene Wesen richten würde. Und dies besteht so als uranfängliche und ganz alte Sitte fortwährend bei uns, so dass überhaupt niemand den zeitlichen Anfang kennt noch denjenigen, der (die Sitte) zuerst begründet hat, sondern unendliche Zeit hindurch besteht diese Sitte ununterbrochen.

Außerdem siehst du ja, dass in aller Munde ein vielzitiertes Wort seit langem umläuft. – Was für eines? fragt er. Und jener fuhrt fort, dass nicht geboren zu sein das beste von allem, gestorben zu sein aber besser als zu leben sei. Und vielen ist dies so von der Gottheit bezeugt worden. Das sagt man auch von jenem Midas, als er nach der Jagd, bei der er den Silen gefangen hatte, ausforschte und sich erkundigte, was wohl das beste für die Menschen und was das wünschenswerteste von allem sei. Da habe er (der Silen) zunächst nichts sagen wollen, sondern habe hartnäckig geschwiegen. Nachdem er aber durch Anwendung von allerlei Mitteln mit Mühe dazu gebracht worden sei, zu ihm etwas zu sagen, da habe er, auf diese Weise gezwungen, gesagt: Als einer mühegeplagten Gottheit und einer widrigen Tyche dem Wechsel des Tages ausgesetzter Sprössling, – was zwingt ihr mich auszusprechen, was ihr

besser nicht wissen solltet? Denn in Unkenntnis der eigenen Übel ist das Leben am wenigsten betrüblich. Den Menschen ist es ja ganz und gar unmöglich, dass ihnen das Allerbeste geschieht oder dass sie Anteil haben an der Natur des Besten. Denn am besten ist es für alle Frauen und Männer, nicht geboren zu sein. Das danach Kommende und das erste für Menschen Erreichbare ist es, wann man geboren ist, so schnell wie möglich zu sterben.

45, 1 R³ (› 59 Gigon)

aus: Philoponos, in Ar. De an. I 6, 407 b 22 (CAG XV p. 145 Hayduck)

Wenn Aristoteles allgemein allen, die sich über die Seele geäußert haben, vorwirft, sie hätten nichts über den Körper gesagt, der sie (die Seele) aufnimmt ..., so führt er nun passend die Auffassung über die Seele an. Denn genau dies hatten diejenigen im Auge, die glaubten, nicht ein beliebiger Körper sei beseelt, sondern es bedürfe einer bestimmten Mischung, so wie sich die harmonische Fügung auch nicht bei einem beliebigen Verhältnis der Saiten zueinander ergibt, sondern es auch hier einer bestimmten Spannung bedarf. Deshalb glaubten sie, auch die Seele sei die harmonische Fügung des Körpers und die verschiedenen Seelenteile bestünden im Hinblick auf die verschiedenen Fügungen des Körpers. Diese Auffassung also gibt er wieder und er widerlegt sie. Und zunächst legt er diese Auffassung für sich bei diesen (Philosophen) dar, etwas später erörtert er auch die Gründe, durch die jene zu dieser Meinung gelangt waren. Er hat auch schon an anderer Stelle (als in der Schrift *Über die Seele*) dieser Auffassung widersprochen, nämlich im Dialog *Eudemos*. Und vor ihm hat Platon im *Phaidon* fünf Argumente gegen diese Auffassung ins Feld geführt. Aristoteles benutzt davon im Dialog *Eudemos* zwei Argumente. Das erste lautete: Von der Harmonie gibt es ein Gegenteil, nämlich die Disharmonie, von der Seele aber gibt es kein Gegenteil. Also ist die Seele keine Harmonie ... Das zweite Argument lautet: Der Harmonie des Körpers entgegengesetzt ist die Disharmonie des Körpers, die Disharmonie eines lebendigen Körpers aber ist Krankheit, Schwäche und hässliches Aussehen. Davon ist die Krankheit Asymmetrie der Elemente, die Schwäche Asymmetrie der jeweils gleichen Körperteile, hässliches Aussehen Asymmetrie der Organe. Wenn nun die Disharmonie Krankheit, Schwäche und hässliches Aussehen ist, dann ist die Harmonie Gesundheit, Stärke und Schönheit. Die Seele aber ist nichts davon; sie ist, so behaupte ich, weder Gesundheit noch Stärke noch Schönheit. Denn eine Seele hatte auch Thersites, der sehr hässlich war. Also ist die Seele nicht Harmonie.

Dort aber (in *De anima* I 4, 408 a 1) benutzt er vier Argumente zum Widerlegen dieser Auffassung, von denen das dritte mit dem erwähnten zweiten im *Eudemos* übereinstimmt: „Es passt eher, von harmonischer Fügung

bei der Gesundheit zu sprechen und überhaupt bei den körperlichen Vorzügen als bei der Seele.“ Dies ist das dritte Argument, im *Eudemos* aber ist es das zweite Argument. Dass aber Gesundheit harmonische Fügung ist, hat er in jenen Erörterungen (im *Eudemos*) aus dem Gegenteil der Krankheit erwiesen. Wir haben weiter oben den Beweisgang dargestellt.

45, 2 R[3] (60 Gigon)

aus: Simplikios, in Ar. De an. I 4, 407 b 22 (CAG XI p. 53 Hayduck)
Im gleichen Zusammenhang nennt er die Erörterungen, die (dem Gegenstand) angemessen sind, und die, die auf die Fragen der Vielen Antwort geben, verbunden wohl noch mit einer Andeutung auf die Erörterungen im *Phaidon*, wenn er sagt, die von ihm in dem Dialog *Eudemos* aufgeschriebenen Darlegungen würden (die Auffassung, die Seele sei eine) Harmonie widerlegen.

45, 3 R[3] (63 Gigon)

aus: Themistios, Paraphr. in Ar. De an. I 4, 407 b 27 (CAG V 3 p. 24 f. Heinze)
Und es wird auch noch eine andere Auffassung über die Seele überliefert, keineswegs überzeugender als irgendeine andere der dargelegten. Sie ist aber schon zur Rechenschaft gezogen und geprüft worden sowohl in den allgemeinen als auch in den speziellen Erörterungen. Ihre Vertreter nämlich behaupten, dass sie (die Seele) Harmonie sei. Denn auch die Harmonie sei eine Mischung und eine Zusammensetzung der Gegensätze und der Körper sei aus Gegensätzlichem zusammengesetzt. Sie (die Seele) würde nun diese Gegensätze zu einem Zusammenklang und einer harmonischen Fügung führen, ich meine Warmes, Kaltes, Feuchtes, Trockenes, Hartes, Weiches und was es sonst noch an anderen Gegensätzen der primären Körper gibt. Das sei nichts anderes als die Seele, so wie die Harmonie der Töne das Tiefe und das Hohe zu einer Harmonie zusammenbringt. Diese Auffassung hat eine gewisse Überzeugungskraft, sie ist aber vielfach widerlegt worden sowohl von Aristoteles als auch von Platon. Ein Argument ist, dass die Seele gegenüber dem Körper etwas Primäres, die Harmonie aber etwas Sekundäres ist. Ein weiteres Argument ist, dass etwas (die Seele) herrscht und dem Körper gebietet und mit ihm vielfach im Kampf liegt, während die harmonische Fügung nicht mit dem harmonisch Zusammengefügten im Kampf liegt. Und ferner, dass die Harmonie ein Mehr und ein Weniger zulässt, die Seele aber nicht. Und dass die Harmonie erhaltender Natur ist und keine Disharmonie ermöglicht, während die Seele durchaus Schlechtigkeit ermöglicht. Und: Wenn die Disharmonie des Körpers Krankheit ist oder ein hässlicher Zustand oder Schwäche, dann dürfte die Harmonie des Körpers Schönheit und Gesundheit und Kraft sein, aber nicht Seele. Das alles ist von den Philosophen an anderer Stelle gesagt worden. Was aber nun Aristoteles sagt, ist das Folgen-

de. Die Harmonie ist ein Verhältnis der Bestandteile und eine Zusammensetzung der Mischungselemente, die Seele ist aber weder Verhältnis noch Zusammensetzung. Und: Die eine (die Seele) ist eine Substanz, die andere (die Harmonie) nicht, und: Die eine (die Seele) setzt den Körper in Bewegung, die Harmonie setzt aber die zusammengefügten Teile nicht in Bewegung, sondern tritt an den zusammengefügten Teilen in Erscheinung; die Harmonie bewirkt aber jemand anders wie bei den Saiten der Musiker. ...

Dass nun die Vertreter der Behauptung, die Seele sei eine harmonische Zusammenfügung, weder besonders nah noch fern die Wahrheit zu treffen scheinen, ist aus dem jetzt Dargelegten und aus anderen Erörterungen deutlich. Die Auffassung hat aber eine starke Überzeugungskraft, wie ich früher schon gesagt habe.

45, 4 R^3 (62 Gigon)

aus: Proklos, in Plat. Phaed. p. 173 Norvin

Aristoteles argumentiert im *Eudemos* so: Der Harmonie ist entgegengesetzt die Disharmonie, der Seele ist aber nichts entgegengesetzt, denn sie ist eine Substanz. Und diese Schlussfolgerung ist ganz klar. Ferner: Wenn die Disharmonie der Elemente des Körpers Krankheit ist, dann dürfte die Harmonie Gesundheit sein, aber nicht Seele ... Das dritte Argument (aus der Schrift *Über die Seele*) ist identisch mit dem zweiten Argument im *Eudemos*.

46 R^3 (› 64 Gigon)

aus: Simplikios, in Ar. De an. III 4, 429 b 10 (CAG XI p. 221 Hayduck)

Aristoteles ... bezeichnet in seinem über die Seele handelnden Dialog *Eudemos* die Seele als eine Art ‚Idee', und insofern billigt er die Ansicht derer, die die Seele als das die Ideen aufnehmende Organ ansehen – nicht jedoch die ganze (Seele), sondern nur den Vernunftteil. Denn die wahren Ideen sind der Vernunft als dem stärksten Seelenteil zugeordnet.

47 R^3 (› 908 Gigon)

aus: Ps.-Plutarch, De musica 23–25, 1139 B–F

Aristoteles, der Schüler Platons, sagt:

Die Harmonie (der Oktave) ist himmlich, da sie eine göttliche, edle und wunderbare Beschaffenheit hat. Sie ist hinsichtlich ihrer natürlichen Operationalität viergliedrig und hat zwei Mitten, eine arithmetische und eine harmonische. Es zeigen sich ihre Glieder, ihre Größen und ihre äußersten Punkte gemäß Zahl und Gleichmaß, denn die Melodien sind in zwei Tetrachorden gestaltet. Soweit der Wortlaut (des Aristoteles) ... (c. 25). Aber auch die Sinnesorgane, die in den Körpern aufgrund einer Harmonie entste-

hen, sind himmlisch und zugleich göttlich. Mit Beistand eines Gottes vermitteln sie den Menschen die Wahrnehmung, Sehvermögen und Gehör. Mit Stimme und Licht lassen sie die Harmonie erscheinen. Auch die anderen Sinnesorgane, die diesen untergeordnet sind, stehen in einem Verhältnis der Harmonie zueinander. Denn auch sie betätigen sich nicht ohne Harmonie, geringer zwar als jene, aber von ihnen nicht abgeleitet. Jene aber, die zugleich durch die Anwesenheit eines Gottes den Körpern eingegeben sind, haben aufgrund ihres Vernunftanteils eine starke und schöne Natur.

48 R[3] (903 Gigon)

aus: Olympiodoros, Comm. in Plat. Phaed. 8–9 Westerink

Proklos vertritt die Ansicht, dass die himmlischen Wesen nur Sehen und Hören enthalten, ebenso auch Aristoteles. Denn er ist der Meinung, dass nur diese von allen Sinnen zu einem guten Sein beitragen, nicht zum bloßen Sein, während die anderen Sinne lediglich zum Sein beitragen. Auch der Dichter bezeugt dies durch die Worte „Sonne, die du auf alles siehst und alles hörst" (Homer, Ilias III, 277), als ob sie (die Sinne) nur aus Sehen und Hören bestünde. Und (es ist so,) weil vorzugsweise diese Sinne eher etwas erkennen, wenn sie in Aktion sind, als in passivem Zustand und weil sie stärker dem unveränderlichen Sein verwandt sind.

59 R[3] (73 Nr. 44 Gigon)

aus: Jamblichos, Protreptikos, c. 8, p. 47–48 Pistelli

Dasselbe kann man auch aus Folgendem erkennen, wenn man das menschliche Leben bei Licht betrachtet. Man wird nämlich finden, dass die Dinge, die den Menschen groß vorkommen, allesamt Schattenspiele sind. Daher sagt man auch mit Recht, dass der Mensch ein Nichts sei und dass nichts beständig sei von den menschlichen Dingen. Denn Kraft und Größe sind zum Lachen und nichts wert. Schönheit scheint nur so, weil wir nicht scharf zu sehen vermögen. Denn wenn jemand in der Lage wäre, so zu blicken, wie man es von Lynkeus sagt, der durch Wände und Bäume hindurchsehen konnte, könnte es dann jemals jemanden geben, dessen Blick es aushielte zu sehen, aus welchem Elend alles zusammengesetzt ist? Ehre und Ansehen, was man mehr erstrebt als alles andere, ist voll von unbeschreiblichem Geschwätz. Denn wer etwas vom Ewigen erblickt, der findet es töricht, sich um solche Dinge zu bemühen. Was ist groß oder was ist dauerhaft von den menschlichen Dingen? Doch nur wegen unserer Schwäche, so meine ich, und der Kürze des Lebens scheint es erheblich zu sein.

60 R[3] (73, Nr. 46 Gigon)

aus: Jamblichos, Protreptikos, c. 8, p. 47–48 Pistelli

Wer könnte auf diese Dinge schauen und noch meinen, glücklich und selig zu sein? Wir alle sind gleich von Anfang an von Natur aus so beschaffen, dass wir – wie die Lehrer der Mysterien sagen – gleichsam zu büßen hätten. Denn das haben die Älteren geradezu göttlich gesagt, dass die Seele zu büßen habe und wir zur Strafe für große Verfehlungen leben. Überhaupt scheint die Verknüpfung der Seele mit dem Körper Folgendem etwa vergleichbar zu sein. Wie man nämlich berichtet, dass die in Tyrrhenien Gefangenen des öfteren gefoltert werden, indem Leichname an die Lebenden gebunden würden, so dass Gesicht gegen Gesicht und jeder Körperteil zu dem jeweils gleichen zusammengefügt wird, so scheint auch die Seele gemartert und angeleimt zu sein an allen wahrnehmbaren Gliedern des Körpers.

N 1 al-Kindi, cod. Taimuriyye Falsafa 55

Aristoteles erzählt von dem griechischen König, dessen Seele in den Himmel aufgenommen wurde und der viele Tage in diesem Zustand blieb: weder lebend noch tot. Jedesmal wenn er wieder zu Kräften kam, erzählte er den Leuten seiner Umgebung von verschiedenen Dingen in der unsichtbaren Welt und berichtete, was er gesehen hatte: Seelen, Formen (Ideen) und Götter. Er gab den Beweis dafür, indem er den Leuten seiner Umgebung insgesamt voraussagte, wie lange jeder einzelne von ihnen leben würde. Alles, was er sagte, bestätigte sich; und keiner überschritt die Spanne des Lebens, die er angegeben hatte. Er prophezeite auch, dass nach einem Jahr ein Erdspalt (eine Bodensenkung) sich auftun würde im Land Elis (?) und dass nach zwei Jahren eine Flut sich ereignen würde an einem anderen Ort; und alles traf ein, wie er es gesagt hatte. Aristoteles behauptet, der Grund hierfür sei der gewesen, dass seine Seele dieses Wissen erworben habe, weil sie eben nahe daran war, seinen Körper zu verlassen und schon in gewisser Weise von ihm getrennt war und so gesehen hatte, was sie gesehen hatte. Wie denn erst, wenn sie wirklich den Körper verlassen hätte? Dann hätte sie die Wunder des höchsten Himmelreiches gesehen.

Über das Gebet

49 R³ (67, 1 Gigon)

aus: Simplikios, in Ar. De cael. II 12, 292 b 10 (CAG VII p. 485 Heiberg)

Dass Aristoteles etwas im Blick hat, was über das Denken und über das Sein hinausgeht, sagt er deutlich gegen Ende seines Buches *Über das Gebet*: „Gott ist entweder Denken oder noch etwas jenseits des Denkens."

Protreptikos

p. 56 T R³ (nicht bei Gigon)

aus: Vita Salonii Gallieni 2 (Script. Hist. Aug. II p. 97 Hohl)

Ich meine doch, es ist nicht unbekannt, was M. Tullius in seinem *Hortensius* gesagt hat, den er nach dem Beispiel des (eines?) *Protreptikos* geschrieben hat.

50 R³ (54 Gigon)

aus: Stobaios, Ecl. IV 32, 21 p. 785 (Hense). Aus dem Abriss des Teles

Zenon sagte, dass er Krates in einer Schusterwerkstatt sitzen sah, wie er den *Protreptikos* des Aristoteles las, den dieser an den kyprischen Fürsten Themison gerichtet hat. Er (Aristoteles) sagt darin, dass niemandem mehr Güter zur Verfügung stehen, um sich der Philosophie zuzuwenden. Denn er (Themison) verfüge über einen enormen Reichtum, so dass er diesen dafür (für die Philosophie) verwenden könne; ferner habe er eine angesehene Stellung. Als er (Krates) dies vorlas, habe der Schuster, so sagte er (Zenon), zwar aufmerksam zugehört, aber gleichzeitig seine Näharbeit fortgesetzt. Da habe Krates gesagt: Ich glaube, lieber Philiskos, ich werde dir einen Protreptikos schreiben. Denn ich sehe, dass du noch bessere Voraussetzungen hast, um dich der Philosophie zuzuwenden als derjenige, an den Aristoteles seine Schrift gerichtet hat.

51, 1 R³ (55, 1 Gigon)

aus: Alexander von Aphrodisias, in Ar. Top. 110 a 13 (CAG I 3 p. 149 Wallies)

Wenn jemand sagt, man müsse gar nicht philosophieren, so werden wir, da Philosophieren sowohl die Suche eben danach bedeutet, ob man philosophieren muss oder nicht – wie Aristoteles in seinem *Protreptikos* sagt –, als

auch der philosophischen Theorie selber sich zu widmen, die (eingangs) aufgestellte Behauptung mit dem Nachweis aufheben, dass beides den Menschen von allen Gesichtspunkten her eigentümlich sei.

51, 2 R[3] (55, 5 Gigon)

aus: Anon. Schol. in Ar. Anal. Pr. Cod. Par. gr. 2064 f 263[a]
Der Satz des Aristoteles im *Protreptikos* lautet: Ob man philosophieren müsse oder ob man nicht philosophieren müsse, (dazu) müsse man philosophieren. Und wirklich: Entweder muss man philosophieren oder man muss nicht philosophieren. Auf jedem Fall muss man also philosophieren.

51, 3 R[3] (55, 2 Gigon)

aus: Olympiodor, in Plat. Alc. p. 145 Westerink
Aristoteles sagt im *Protreptikos*, ob man philosophieren muss, ob man nicht philosophieren muss, (dazu) muss man in jedem Fall philosophieren.

51, 4 R[3] (55, 3 Gigon)

aus: Elias, Prolegomena philosophiae (CAG XVIII 1 p. 3 Busse)
... wie auch Aristoteles in seiner Schrift mit dem Titel *Protreptikos* sagt, in der er die jungen Menschen zur Beschäftigung mit der Philosophie ermahnt. Er sagt nämlich: Wenn man philosophieren muss, muss man philosophieren, und wenn man nicht philosophieren muss, so muss man (auch) philosophieren. Auf jeden Fall also muss man philosophieren.

51, 5 R[3] (55, 4 Gigon)

aus: David, Prolegomena philosophiae (CAG XVIII 2 p. 8 f. Busse)
Aristoteles sagt in einer Schrift mit dem Titel *Protreptikos*, in der er die jungen Menschen zur Beschäftigung mit der Philosophie ermahnt, wenn man nicht philosophieren muss, muss man philosophieren, wenn man philosophieren muss, muss man philosophieren, also muss man in jedem Fall philosophieren.

52, 1 R[3] (74, 1 Gigon)

aus: Iamblichos, De comm. math. scient. 26 (p. 79, 1–83, 22 Festa)
Es hat einige unter den Alten, einige unter den Jungen gegeben, die die entgegengesetzte Auffassung über die Gegenstände der Mathematik vertreten haben. Sie tadelten diese als gänzlich unbrauchbar und für das menschliche Leben ohne Nutzen. Einige argumentieren so: Wenn das Ziel unbrauchbar ist, dessentwegen man nach Meinung der Philosophen diese Dinge lernen

soll, dann muss doch noch viel eher jeder Eifer darauf sinnlos sein. Über das Ziel aber stimmen nahezu alle überein, die sich nach allgemeiner Auffassung besonders genau mit der Sache beschäftigt haben. Es sagen nämlich die einen, es gebe eine Wissenschaft vom Ungerechten, vom Gerechten, vom Schlechten und vom Guten, die ähnlich sei der Geometrie und den anderen derartigen Wissenschaften. Andere aber meinen, die Einsicht in die Natur und in das ganze derartige Sein sei so, wie es die Philosophen um Anaxagoras und Parmenides eingeführt haben. Es darf nun aber der, der über diese Dinge eine Untersuchung anstellen will, nicht außer acht lassen, dass alle Güter und alles für das Leben Nützliche für die Menschen in Gebrauch und im Handeln liegt und nicht im Erkennen allein. Denn wir sind nicht gesund dadurch, dass wir erkennen, was gesund macht, sondern dadurch, dass wir unserem Körper dies zuführen, und wir sind nicht reich dadurch, dass wir den Reichtum erkennen, sondern dadurch, dass wir viel Vermögen erworben haben. Was nun aber von allem das Wichtigste ist: Wir leben gut nicht dadurch, dass wir etwas davon erkennen, sondern durch das gute Handeln, denn das ist ja die wahre Glückseligkeit. Entsprechend muss nun auch die Philosophie sein, wenn sie nützlich sein will für das gute Handeln oder brauchbar für derartige Handlungen. Dass nun aber weder sie noch eine andere der oben erwähnten Wissenschaften eine Ausführung von Dingen ist, ist allen deutlich. Dass sie auch nicht brauchbar für das Handeln ist, mag man aus Folgendem erkennen. Als gewichtiges Beispiel haben wir die ihr (der Philosophie) ähnlichen Wissenschaften und die (ihnen) zugrundeliegenden Meinungen. Wo Landvermesser im mathematischen Beweis nur in der Theorie verharren, da sehen wir, dass diese nichts praktisch anwenden. Vielmehr ist die Sache so: Ein Stück Land zu vermessen oder alle anderen Veränderungen von Größen und Orten (vorzunehmen), das können die Landverteiler aus Erfahrung. Diejenigen aber, die von den mathematisch-theoretischen Sachverhalten und ihren Begründungen ausgehen, wissen zwar, wie man handeln muss, können aber nicht handeln. Ebenso verhält es sich mit der Musik und allen anderen Wissenschaften, bei denen (theoretische) Kenntnis und Erfahrung getrennt sind. Die einen führen Beweise und Schlussfolgerungen aus bezüglich des Zusammenklangs und anderer derartiger Dinge, haben aber keinen Anteil an der Ausübung, sondern machen, auch wenn sie zufällig etwas ausüben können, dies geradezu schlechter, wenn sie die Beweisführungen gelernt haben. Diejenigen aber, die die Begründungen nicht kennen, aber geübt sind und die richtige Meinung dazu haben, sind ganz und gar überlegen hinsichtlich der Ausübung. Ebenso verhält es sich auch bei den Gegenständen der Astronomie, wie bei Sonne, Mond und den übrigen Gestirnen. Diejenigen, die sich um die Ursachen und die Begründungen kümmern, wissen nichts von dem, was für die Menschen nützlich ist. Diejenigen aber, die über die niederrangigen sogenannten nautischen Wissenschaften verfügen, können Stürme, Winde

und vieles, was sich sonst noch ereignet, vorhersagen. So sind für die Praxis derartige Wissenschaften gänzlich unbrauchbar; wenn sie der richtigen Praxis ermangeln, dann ermangelt es der Wissbegierde an den größten Gütern.

Dagegen sprechen wir uns aus und behaupten, dass es diese Wissenschaften gibt und sie die Anwendung ermöglichen.

52, 2 R[3] stammt aus dem *Protreptikos* des Iamblichos, hier Nr. 15–26.

53, 1 R[3] (833 Gigon)

aus: Cicero, Tusculanae disputationes III 69

Daher sagt Cicero, die alten Philosophen anklagend, die geglaubt hätten, durch ihren Scharfsinn sei die Philosophie vollendet worden, sie seien entweder sehr dumm oder sehr ruhmsüchtig gewesen. Er (Aristoteles) sehe vielmehr, dass die Philosophie, weil in wenigen Jahren ein erheblicher Fortschritt erreicht worden sei, in kurzer Zeit gänzlich abgeschlossen sein werde.

53, 2 R[3] (74, 1, p. 314 b 12–31 Gigon)

aus: Iamblichos, De comm. math. scient. 26, p. 83 (6–22 Festa)

Erst ganz jung ist eingestandenermaßen unter allen Beschäftigungen die genaue Erforschung der Wahrheit. Denn nach der Zerstörung und der Überschwemmung war man zunächst gezwungen, ein Wissen für die Ernährung und das bloße Leben zu erwerben. Als es den Menschen dann besser ging, bildeten sie Künste für den Genuss aus, wie Musik und Ähnliches. Erst als sie Überfluss an allem Notwendigen hatten, wandten sie sich der Philosophie zu. Jetzt erreichten sie einen großen Fortschritt aus kleinen Anfängen in ganz kurzer Zeit, indem sie die Geometrie, die Logik und die übrigen Zweige der Bildung erforschten, wie es kein anderes (Menschen)geschlecht auf irgendeinem Gebiet je getan hat. Gleichwohl fördern alle zugleich die anderen Wissensgebiete, indem sie diejenigen, die darin Bescheid wissen, öffentlich ehren und ihnen den entsprechenden Lohn gewähren. Diejenigen aber, die sich damit (mit der Philosophie) beschäftigen, ermutigen wir nicht nur nicht, sondern wir behindern sie sogar oft. Und doch erzielen sie einen größeren Fortschritt, weil ihre Gegenstände der Natur nach die ehrwürdigsten sind. Denn was der Entstehung nach später ist, geht dem Sein und der Vollkommenheit nach voran.

54 R[3] (827 Gigon)

aus: Chalcidius, Comm. in Plat. Tim. 207, p. 225–226 (ed. Waszink, Timaeus a Calcidio translatus, 1962)

Damit stimmt auch Aristoteles überein, der sagt, von Anfang an würden Kinder, die noch im Säuglingsalter stehen, alle Männer für Väter halten und

alle Frauen für Mütter. Mit dem Eintritt in das entsprechende Alter jedoch würden sie unterscheiden. Manchmal aber würden sie sich auch bei einer Untersuchung täuschen, oft sogar von falschen Vorstellungen ergriffen, ihre Zustimmung zu einer solchen Vorstellung geben. All diese Meinungen nennt er (Aristoteles) hochtrabend, weil sie glauben, alles Schädliche sei zuträglich und alles Nützliche sei schädlich, namentlich wenn sie sich zu einer gefährlichen Wollust begeben. Sie fühlen sich aber beeinträchtigt durch gesunde Arbeit. Das würde in der Tat niemals eintreten, wenn die nicht allzu sehr ihren Sinnen vertrauten, die von Natur aus am meisten in der Täuschung verharren. Der größte Schwachsinn ist es aber, wenn jemand nicht nur unwissend ist, sondern nicht weiß, worin er unwissend ist und deshalb falschen Vorstellungen zustimmt und wähnt, dass das Wahre falsch ist. So glauben sie, dass Schlechtigkeit nütze, Vorzüglichkeit aber schade und Verderben herbeiführe. Solche Menschen nennt Aristoteles infantile Greise, weil ihr Verstand sich nur sehr wenig von kindlichem Verstand unterscheide.

55 R³ (73 Gigon)

Der Text stammt aus dem *Protreptikos* des Jamblichos, hier Nr. 40–43.

56 R³ (73 Gigon)

Der Text gehört zur Schrift *Über den Reichtum*, hier S. 89 f.

57 R³ (‹ 76, 1 Gigon)

aus: Stobaios, Flor. III 3, 25, p. 200 f. (Hense) = Pap. Oxyrh. IV Nr. 666

Man muss davon überzeugt sein, dass das (wahre) Glück nicht in großem Besitz besteht, sondern in einer guten Verfassung der Seele. Denn auch den Körper wird man nicht als glückselig bezeichnen, wenn er mit glänzender Kleidung geschmückt, sondern wenn er gesund und in guter Kondition ist, auch wenn er von den eben erwähnten Dingen nichts hat.

Auf die gleiche Weise soll man auch nur eine Seele, die gebildet ist, und nur einen solchen Menschen glücklich nennen, nicht aber einen, der mit äußeren Gütern glänzend geschmückt, aber selbst nichts wert ist. Wir halten ja auch ein Pferd, wenn es goldenes Zaumzeug und kostbares Geschirr hat, selbst aber untauglich ist, nicht für wertvoll, sondern wir loben eher ein Pferd, das sich in einer vorzüglichen Verfassung befindet. Wie wenn einer, der seinen eigenen Sklaven unterlegen ist, lächerlich sein dürfte, so muss man analog dazu diejenigen für unglücklich halten, denen Besitz wertvoller ist als ihre eigene Person. So ist es nämlich wirklich: Übersättigung gebiert Überheblichkeit, wie das Sprichwort sagt, Unbildung aber in Verbindung mit Besitz und Macht (erzeugt) Torheit. Denn bei denjenigen, deren Seelenverfassung schlecht ist,

kann weder Reichtum noch Kraft noch Schönheit zu den Gütern gerechnet werden. Vielmehr ist es so: Je stärker diese Gegebenheiten im Übermaß vorhanden sind, desto öfter und stärker schädigen sie den, der sie besitzt, wenn sie ohne Verstand auftreten. Denn das Sprichwort: „einem Kind kein Messer" bedeutet: den Schlechten soll man keine Macht in die Hand geben.

73 Gigon (nur teilweise in R^3)

aus: Iamblichos, Protreptikos p. 34, 5–61, 4 (Pistelli)
Die Übersetzung enthält die gesamte ‚aristotelische Partie' aus dem *Protreptikos* des Jamblichos in der Zählung der Abschnitte durch Gigon. Der größte Teil davon findet sich in den neueren Fragmentsammlungen in unterschiedlicher Anordnung und Reihenfolge aufgrund hypothetischer Erwägungen.

1. Da die ganze Natur gleichsam vernunftbegabt ist, tut sie nichts unüberlegt, sondern alles um eines bestimmten Zweckes willen, und sie kümmert sich in stärkerem Maße um einen Zweck, indem sie das Planlose ausgrenzt, als es die Künste tun, weil die Künste ja Nachahmungen der Natur sind.
2. Da nun der Mensch von Natur aus Seele und Leib zusammengesetzt ist, die Seele aber besser ist als der Leib und jeweils um des Besseren willen das Geringere in untergeordneter Stellung ist, besteht der Leib um der Seele willen. Von der Seele hat ein Teil Vernunft, ein Teil aber nicht, der denn auch von geringerem Rang ist. So besteht das Unvernünftige um des Vernünftigen willen. Im Vernunftteil (der Seele) ist aber das Denken und so führt der Beweisgang notwendig dahin, dass alles um des Denkens willen da ist.
3. Die Äußerungen des Denkens aber sind Tätigkeiten, Anschauungen des Denkbaren, wie auch die Tätigkeit des Sehorgans im Sehen des Sichtbaren besteht. Um des Denkaktes willen und des Denkens wegen müssen nun die Menschen alles wählen, wenn denn alles Übrige der Seele wegen zu wählen ist, das Denken aber der beste Seelenteil ist, um des Besten willen aber alles Übrige besteht.
4. Von den Überlegungen wiederum sind diejenigen frei, die um ihrer selbst willen gewählt werden; sklavisch aber sind diejenigen, die um fremder Zwecke wegen sich auf das Erkennen nur stützen. Wertvoller aber ist überall das Selbständige gegenüber dem Fremdbestimmten, ist doch auch das Freie wertvoller als das, was nicht so ist (das Unfreie).
5. Wenn unsere Handlungen nun vom Überlegen Gebrauch machen, so ist es doch so, dass der Handelnde, selbst wenn er die beste Absicht zugrunde legt und sich von rationaler Überlegung leiten lässt, an diese (die Handlungen) gebunden ist und zu ihrer Ausführung den Körper als dienendes

Organ braucht. Auch ist er von Zufall erfüllt in allem, worin er Handlungen ausführt, selbst wenn dabei das Denken die Oberhand hat. Denn mittels des Körpers werden die meisten Handlungen vollzogen.

6. So sind von den Überlegungen diejenigen, die zur reinen Betrachtung angestellt werden, wertvoller und besser als diejenigen, die anderen Zwekken dienen. Um ihrer selbst willen wertvoll aber sind die reinen Betrachtungen, und unter ihnen ist (besonders) erstrebenswert die Weisheit des Denkens, im Bereiche der Handlungen aber diejenigen, die an der praktischen Klugheit orientiert sind. So liegt das Gute und Wertvolle in den philosophischen Betrachtungen, nicht jedoch wiederum in beliebigen Betrachtungen. Denn nicht jedes Begreifen ist schlechthin wertvoll, sondern nur das des herrschenden Prinzips, das weise ist, und dasjenige (Begreifen), das sich auf den Urgrund im All bezieht. Denn das ist der Weisheit verwandt und kann im eigentlichen Sinne so als Grundlage dienen.

7. Der Wahrnehmung und des Denkens beraubt, wird der Mensch einer Pflanze ähnlich. Ist ihm das Denken allein weggenommen, wird er zum Tier. Befreit man ihn aber von der Unvernunft und verharrt er im Denken, wird er Gott ähnlich.

8. Man muss nun die Affekte der Unvernunft nach Möglichkeit ruhen lassen, dafür aber die reinen Tätigkeiten des Denkens, die auf einen selbst und auf das Göttliche ausgerichtet sind, ausüben, und ein Leben in den Bahnen des Denkens üben, indem man das ganze Augenmerk und alle Liebe damit verknüpft. Denn nicht darf man was zu Gott gehört, um das Göttliche der Handlungen wegen betrachten. Nicht nämlich, so sagt man, sei es recht, das Antlitz des Göttlichen zu beflecken und sich zum Sklaven der Notwendigkeit des Nutzens für die Menschen zu machen. Man darf überhaupt nicht das Denken wegen der Bedürfnisse lieben, und es ist nicht schicklich, ihnen (den Bedürfnissen) das Denken (anzupassen). Denn dieses (das Denken) hat allein von allen Fähigkeiten, die wir besitzen, das Vermögen ‹auf das Göttliche› zu treffen. Umgekehrt aber muss man die Handlungen und alles andere auf das Denken und den Gott hinordnen und von diesem sowie von dem im einzelnen Zukommenden das Vernunftgemäße ermessen. Denn gerecht und angemessen ist eine solche Entscheidung und allein fähig, den Menschen wahres Glück zu verschaffen.

9. Wodurch wir uns von den anderen Lebewesen unterscheiden, das leuchtet nur in einer solchen Lebensform auf, in der etwas Zufälliges keinen großen Wert hat. Denn von Vernunft und Klugheit gibt es auch in jenen (den Tieren) irgendwelche kleinen Funken, die jedoch am theoretischen Wissen keinerlei Anteil haben, das allein den Menschen vorbehalten ist. Doch bleibt der Mensch hinsichtlich der Wahrnehmungen und der Instinkte hinter vielen Tieren an Schärfe und Kraft zurück.

10. Und einzig dieses wahre Gut kann man ihm (dem Menschen) nicht wegnehmen, das zugestandenermaßen die Vorstellung vom Guten umfasst, weil der Tüchtige sich in seinem Leben keineswegs dem Zufälligen unterordnet, sondern sich von den durch den Zufall bewirkten Unterwürfigkeiten so weit wie möglich befreit. Daher wohnt Zuversicht aus voller Überzeugung einem solchen Leben dauerhaft inne. Was könnte man dem wegnehmen, der schon längst sich dessen entäußert hat, was man ihm wegnehmen könnte, der sein wahres Selbst besitzt und in dem lebt, was zu ihm selbst gehört, und der sich nährt von dem Seinigen und mit dem unermesslichen Wohlleben Gottes verbunden ist. Dies sollen unsere pythagoreischen Mahnungen zu vollendeter Weisheit sein.
11. Da wir aber mit Menschen im Gespräch sind, und nicht mit Wesen, die den göttlichen Anteil ihres Lebens in ihrer Verfügung haben, muss man mit derartigen Ermahnungen Hinweise zum politischen und praktischen Leben verbinden.
12. Wir wollen es nun so sagen: Die Grundlagen unseres Lebens, wie der Körper und die mit dem Körper zusammenhängenden Dinge, liegen gleichsam als Werkzeuge bereit. Ihr Gebrauch aber ist gefährlich und richtet eher Schaden an bei Menschen, die nicht gehörig damit umgehen. Daher müssen wir das Wissen erstreben, es uns zu erwerben und in rechter Weise zu gebrauchen, durch das wir alle diese (Werkzeuge) richtig ansetzen. Wir müssen also Philosophie treiben, wenn wir rechte Bürger sein und das eigene Leben nützlich verbringen wollen.
13. Ferner gibt es Fähigkeiten, die jeden einzelnen Vorteil im Leben bewirken, und andere, die deren Gebrauch ermöglichen, wobei die einen dienen, die anderen anordnen. Zu diesen als den führenden und grundlegenden Kräften gehört das eigentliche Gute. Wenn nun allein die Fähigkeit zu richtigem Urteil, zum Gebrauch der Vernunft und zur Betrachtung des vollständigen Guten – und das ist ja Philosophie – alles gebrauchen und naturgemäß anzuordnen vermag, dann muss man auf jede Weise philosophieren, weil nur die Philosophie das richtige Urteil und die irrtumsfreie anordnende Vernunft in sich birgt.
14. Da wir ferner alle das Mögliche und das Nützliche wählen, muss man nachweisen, dass der Philosophie beides zukommt, und dass die Schwierigkeit des Erwerbs geringer ist als die Größe des Nutzens. Denn was leichter ist, darum bemühen wir uns lieber.
15. Dass wir nun die Wissenschaft über das Gerechte und das Zuträgliche, ferner diejenige über die übrige Wahrheit erfassen können, lässt sich leicht aufweisen.
16. Denn stets ist das Frühere besser erkennbar als das Spätere und das von Natur aus Bessere eher als das Minderwertige. Denn von dem Definierten und Festgesetzten gibt es eher eine Wissenschaft als vom Gegenteil,

ferner von den Ursachen eher als von den Folgen. Es ist aber das Gute eher definiert und festgestellt als das Schlechte, wie z.B. ein tüchtiger Mensch eher als ein schlechter Mensch. Denn zwangsläufig besteht zwischen diesen zueinander der gleiche Unterschied. Ursachen aber sind eher die früheren Dinge als die späteren. Hebt man nämlich die ersteren auf, so hebt man auch die Dinge auf, die ihr Sein von jenen ersteren her haben, Strecken, wenn man Zahlen, Flächen, wenn man Strecken, Körper, wenn man Flächen und Silben, wenn man die sogenannten Buchstaben aufhebt. Wenn also die Seele besser ist als der Leib – denn sie ist ihrer Natur nach die beherrschende Kraft – und es in Bezug auf den Leib Können und Wissen gibt, nämlich Medizin und Gymnastik, denn diese nennen wir Wissenszweige und behaupten, dass es Menschen gibt, die sich diese erworben haben, dann gibt es offenbar auch für die Trefflichkeit der Seele eine Art Sorge und ein Können, und wir sind fähig, uns dies zu erwerben, wenn anders wir Sachverhalte erfassen können, bei denen größere Unkenntnis herrscht und die schwerer zu erkennen sind. Ähnlich verhält es sich auch bei den Sachverhalten der Natur. Denn hier ist es noch viel eher notwendig, Einsicht in die Ursachen und Elemente zu haben als in die daraus entstandenen Gebilde. Denn diese gehören nicht zu den höchsten Stufen, und aus ihnen ist nicht das Erste entstanden, sondern aus jenen und durch jene entsteht und besteht offensichtlich alles Andere. Ob nun Feuer oder Luft oder Zahl oder irgendwelche anderen Ursachen, primär gegenüber allem anderen, sind: es ist unmöglich von den anderen Dingen etwas zu erkennen, wenn man jene (die Ursachen) nicht kennt. Denn wie könnte man ein Wort erkennen, ohne die Silbe zu kennen, oder diese ohne Kenntnis der Buchstaben verstehen?

17. Dass es nun für das Sein und für die Trefflichkeit der Seele eine Wissenschaft gibt und dass wir fähig sind, diese zu erfassen, darüber sei so viel gesagt. Dass sie das größte und nützlichste von allen Gütern ist, wird aus Folgendem deutlich.

18. Wir stimmen ja alle darin überein, dass zwar der Tüchtigste und der seiner Natur nach Stärkste herrschen soll, dass aber nur das Gesetz Herrscher und Gebieter sein darf. Dieses (das Gesetz) ist ja Ausdruck von Vernunft und einer von Vernunft getragenen Aussage.

19. Ferner: Wer ist für uns eine exaktere Richtschnur oder Bestimmung des Guten als der Vernünftige? Was er nämlich wählt, indem er nach Wissen wählt, das ist das Gute, und das Gegenteil davon ist das Schlechte. Da aber alle besonders ihrer eigenen Wesensart nach etwas wählen (der Gerechte nämlich das gerechte Leben, ein der Tapferkeit gemäßes Leben der Tapfere, der Besonnene das besonnene Leben), ist in gleicher Weise deutlich, dass der Vernünftige vernünftig sein am meisten von allem wählen wird. Denn das ist die Leistung dieses Vermögens. So ist evident, dass

nach maßgeblichster Entscheidung das stärkste von allen Gütern die Vernunft ist.

20. Man darf also die Philosophie nicht meiden, wenn denn Philosophie, wie wir glauben, Erwerb und Gebrauch von Weisheit ist, die Weisheit aber zu den größten Gütern gehört. Und man soll nicht materieller Güter wegen zu den Säulen des Herakles segeln und vielfach Gefahren auf sich nehmen, für die Vernunft aber sich nicht abmühen und nichts aufwenden.

21. Es ist wahrlich sklavisch, lediglich leben, aber nicht richtig leben zu wollen und den Meinungen der Menge zu folgen, nicht jedoch umgekehrt zu verlangen, dass die Menge unseren Meinungen folgt, und Reichtümer zu erstreben, auf das Edle aber keinerlei Sorgfalt zu verwenden.

22. Nutzen und Größe der Sache (der Philosophie) ist, so meine ich, nun hinlänglich aufgewiesen. Dass ihr Erwerb aber im Vergleich mit den anderen Gütern um vieles leichter ist, kann man aus Folgendem sich klarmachen.

23. Der Umstand nämlich, dass die Philosophen von den Menschen keinen Lohn erhalten, um dessentwillen sie sich so angestrengt abmühen, und dass sie, stark im Rückstand im Verhältnis zu den übrigen Künsten, diese gleichwohl in kurzer Zeit gleichsam im Wettlauf an Genauigkeit überholt haben, scheint mir ein Zeichen für die Leichtigkeit des Zugangs zur Philosophie zu sein.

24. Ferner auch, dass alle gern bei ihr (der Philosophie) verweilen und sich in Ruhe mit ihr beschäftigen wollen, losgelöst von allem anderen, ist ein nicht geringes Anzeichen dafür, dass es Freude macht, sich daran zu setzen. Denn niemand will sich lange Zeit abmühen.

25. Außerdem unterscheidet sich die Beschäftigung (mit der Philosophie) sehr stark von allem anderen. Für ihre Ausübung nämlich braucht man keine Werkzeuge oder Räumlichkeiten, sondern wo immer auf Erden jemand sein Denken ansetzt, überall ergreift er die Wahrheit, als wäre sie zugegen.

26. So ist also nachgewiesen, dass die Beschäftigung mit der Philosophie möglich ist, dass sie das größte aller Güter und leicht zu erwerben ist. Aus all diesen Gründen lohnt es sich, sich eifrig mit ihr zu befassen. Das kann man noch deutlicher an Folgendem erkennen.

27. Denken und Erkennen sind für den Menschen wünschenswert an sich – ohne diese (Fähigkeiten) können wir nicht wie Menschen leben – und es ist nützlich für das Leben. Denn nichts wird uns als ein Gut zuteil, was nicht durch unsere Überlegung und vernunftgemäßes Handeln zur Vollendung gebracht wird. Ob nun das geglückte Leben in einem Sich-Freuen besteht oder im Besitze der Tugend oder der Vernunft, – aus all diesen Gründen muss man philosophieren. Denn all das wird uns in stärkstem Maße und in reinster Form durch das Philosophieren zuteil.

28. Ferner ist nun der eine Teil von uns die Seele, der andere Teil der Körper, und der eine Teil herrscht, der andere Teil wird beherrscht. Der eine Teil gebraucht, der andere liegt als Werkzeug zugrunde. Immer nur wird im Hinblick auf das Herrschende und das Gebrauchende die Benutzung des Beherrschten und des Werkzeugs festgelegt. In der Seele aber ist der Verstand der Teil, der von Natur aus herrscht und über uns entscheidet, während der andere Teil dient und von Natur aus beherrscht wird. Alles ist in guter Verfassung gemäß der spezifisch zukommenden Vollkommenheit. Denn diese erreicht zu haben, ist ein Gut. Wenn das Vorzüglichste, das Wichtigste und das Wertvollste diese Vollendung besitzt, dann ist es in gutem Zustand. Von dem, was von Natur aus besser ist, ist jeweils auch die naturgemäße Vollkommenheit besser. Besser aber ist von Natur aus das übergeordnete und stärker lenkende Moment, wie z.B. der Mensch im Verhältnis zu den übrigen Lebewesen. Also ist die Seele besser als der Körper, denn sie ist der übergeordnete Teil, von der Seele aber ist es der Teil, dem Verstand und Überlegung innewohnt. Es ist nämlich derjenige Teil, der gebietet und verbietet und der sagt, was man tun soll und was nicht.

29. Was nun auch immer die Vollkommenheit dieses Teiles sein mag, sie ist notwendigerweise am meisten von allem zu wählen, und zwar schlechthin von allen und eben auch von uns. Und das könnte man wohl, so meine ich, behaupten, dass entweder allein oder in hohem Maße dieser Teil unser Wesen ausmacht.

30. Ferner: Wenn das, was naturgemäße Tätigkeit eines jeden – nicht beiläufig, sondern an sich gesagt – am schönsten vollendet, und man dies dann auch ein Gut nennen muss, dann muss man dies als die gültigste Vollendung ansehen, nach der ein jedes Wesen gerade dies naturgemäß ausübt. Bezogen auf das Zusammengesetzte und Teilbare gibt es mehrere und verschiedenartige Tätigkeiten, hinsichtlich dessen aber, was seiner Natur nach einfach ist und sein Wesen nicht in Relation zu etwas anderem hat, gibt es notwendigerweise nur die Vollendung an sich im vollgültigen Sinn. Wenn der Mensch nun ein einfaches Lebewesen und sein Wesen auf Verstand und Vernunft ausgerichtet ist, dann ist seine Aufgabe nichts anderes als allein die einzige und strengste Wahrheit und ein wahrheitsgemäßes Verhalten in Bezug auf die seienden Dinge. Ist der Mensch aber aus mehreren Kräften zusammengefügt, dann ist es deutlich, dass er auf der Grundlage der Möglichkeit, natürlicherweise mehrere Funktionen auszuüben, davon jeweils das beste seine Aufgabe ist, wie beim Arzt Gesundheit und beim Steuermann die sichere Fahrt. Wir können aber keine bessere Aufgabe für das Denken oder den denkenden Teil der Seele nennen als die Wahrheit (zu erforschen). Wahrheit ist also die vornehme Aufgabe dieses Seelenteils.

31. Dieser (Seelenteil) erfüllt seine Aufgabe ganz allgemein nach Maßgabe des Wissens, (im einzelnen) aber in höherem Maße nach Maßgabe eines

höheren Wissens. Auf diese Weise ist wissenschaftliche Einsicht (Theorie) das vornehmste Ziel.

32. Denn wenn von zwei Dingen das eine des anderen wegen wählenswert ist, dann ist dasjenige besser und wählenswerter, um dessentwillen auch das andere wählenswert ist, wie z.B. Lust im Vergleich zu lustvollen Einzelmomenten und Gesundheit im Vergleich zu gesunden Einzelfaktoren. Diese Dinge nämlich bewirken, so sagt man, jene. Demnach gibt es nichts Wünschenswerteres als philosophische Einsicht, die wir als ein Vermögen des vornehmsten Teiles in uns bezeichnen. Denn es gibt nichts Wünschenswerteres, wenn man eine Beschaffenheit der Seele mit einer anderen vergleicht. Denn der erkennende Teil ist sowohl für sich als auch in Verbindung (mit den anderen Teilen) besser als die ganze Seele. Seine Trefflichkeit besteht in der wissenschaftlichen Erkenntnis.

33. Nicht also ist sein (des obersten Seelenteils) Werk irgendeine der sogenannten Einzeltugenden. Denn es ist besser als diese alle. Das erreichte Endziel ist stets höherrangig gegenüber der (dieses Ziel) erreichenden Wissenschaft. Indessen ist nicht jede Trefflichkeit der Seele in diesem Sinne ein Werk (der philosophischen Einsicht) und auch nicht die Glückseligkeit. Denn wäre sie hervorbringender Natur, würde sie etwas anderes hervorbringen, als sie selbst ist, wie die Baukunst, die doch kein Bestandteil des Hauses ist, ein Haus. Die Vernunft aber ist ein Teil der Tugend und der Glückseligkeit. Denn aus ihr, so sagen wir, entsteht oder in ihr besteht die Glückseligkeit. Demgemäß ist es nach dieser Argumentation unmöglich, dass diese Wissenschaft hervorbringender Natur ist. Denn das Endziel muss besser sein als das erst Entstehende. Es ist aber nichts besser als die Vernunft, es sei denn eines der eben erwähnten Dinge (Tugend und Glückseligkeit). Doch ist keines davon ein von ihr (der Wissenschaft) unterschiedliches Werk. So muss man also sagen, dass diese Wissenschaft betrachtender Natur ist, da ihr Endziel unmöglich eine Hervorbringung sein kann.

34. Vernünftig Denken und Betrachten sind also ein Werk der Tugend, und dies ist das Wünschenswerteste von allem für die Menschen, wie meiner Meinung nach auch das Sehen mit den Augen, das man wohl auch besitzen möchte, auch wenn gar nichts Anderes zustande käme außer dem Sehen selbst.

35. Ferner: Wenn wir das Schauen lieben um seiner selbst willen, dann ist dies ein hinreichender Beweis dafür, dass alle die Vernunft und das Erkennen als letztes Ziel lieben.

36. Wenn jemand ferner etwas liebt, weil daraus etwas Anderes resultiert, dann wird man eher nach dem verlangen, dem diese Eigenschaft in höherem Maße zukommt. Wenn z.B. jemand das Spazierengehen schätzt, weil es gesund ist, der Laufschritt für ihn aber noch gesünder und auch zu

ermöglichen ist, dann würde er wohl diesen vorziehen und hätte ihn vorgezogen, wenn er ihn eher gekannt hätte. Wenn nun wahre Meinung der Vernunft ähnlich ist, und wenn man wahres Meinen insofern und insoweit schätzt, als es der Vernunft ähnlich ist wegen des Wahrheitsgehaltes, und wenn schließlich dieser Wahrheitsgehalt der Vernunft in noch höherem Maße zukommt, dann wird die Vernunft schätzenswerter sein als das wahre Meinen.

37. Nun unterscheidet sich das Leben vom Nicht-Leben durch die Wahrnehmung, und durch ihre Anwesenheit und ihr Vermögen ist das Leben bestimmt. Wenn man sie wegnimmt, lohnt es nicht zu leben, so als hätte man durch den Verlust der Wahrnehmung das Leben selbst ausgelöscht. Unter den Wahrnehmungsorganen zeichnet sich das Sehvermögen dadurch aus, dass es das schärfste ist. Darum schätzen wir dies auch am meisten, doch ist jede Wahrnehmung ein erkennendes Vermögen mittels des Körpers, wie z.B. das Gehör das Geräusch wahrnimmt mittels der Ohren. Wenn nun das Leben wünschbar ist wegen der Wahrnehmung, die Wahrnehmung aber eine Art Erkenntnis ist und wir unsere Seele schätzen, weil wir durch sie zu erkennen vermögen, und wenn wir schon früher gesagt haben, dass von zwei Dingen stets dasjenige mehr wünschenswert ist, dem die gleiche (wünschbare) Eigenschaft in höherem Maße zukommt, dann ergibt sich notwendig, dass das Sehvermögen in höchstem Grunde wünschbar und kostbar ist. Noch wünschbarer aber als dieses (das Sehvermögen) und die anderen Sinnesorgane und das Leben selbst ist die Vernunft, weil sie noch wesentlicher auf die Wahrheit bezogen ist, so dass alle Menschen besonders Vernunft zu gebrauchen erstreben.

38. Denn wenn sie das Leben lieben, dann lieben sie den Gebrauch der Vernunft und das Erkennen. Denn aus keinem anderen Grunde schätzen sie es als wegen der Wahrnehmung und am meisten wegen des Sehvermögens. Denn diese Fähigkeit schätzen sie offensichtlich über alle Maßen. Sie ist im Verhältnis zu den andern Sinneswahrnehmungen geradezu eine Art Wissenschaft.

39. Nicht schlechter ist es, auch von den allen Menschen gemeinsamen Ansichten und von den für alle evidenten Erscheinungen asugehend an das vorliegende Thema zu erinnern.

40. Jedem ist dies doch nun ganz klar, dass niemand ein Leben wählen würde, in dem er den größten menschenmöglichen Reichtum und die größte Macht hätte, aber der Vernunft beraubt und geradezu wahnsinnig wäre, und auch nicht, wenn er sich eines Lebens mit jugendlichsten Ausschweifungen erfreute, wie es einige Verrückte tun. Also, so scheint es, meiden alle am meisten die Unvernunft. Der Unvernunft entgegengesetzt aber ist die Vernunft. Von zwei Gegensätzen aber muss man den einen meiden, den anderen aber wählen. So wie nun die Krankheit zu meiden ist, so

müssen wir die Gesundheit wählen. Vernunft ist offensichtlich, so scheint es, auch nach dieser Überlegung, das von allem Wählenswerteste, nicht wegen irgend etwas anderem, was sich daraus ergibt, wie die gemeinsamen Ansichten bezeugen. Denn wenn jemand alles besäße, aber gestört wäre und geisteskrank, so wäre ein solches Leben nicht wählenswert. Denn er hätte von den anderen Gütern keinen Nutzen.

41. Deshalb glauben alle, soweit sie Vernunft verspüren und diese Sache auszukosten in der Lage sind, dass alles andere nichts sei, und deshalb würde es wohl keiner von uns aushalten, bis zum Ende seiner Tage betrunken oder ein kleines Kind zu sein. Deshalb ist auch das Schlafen zwar sehr angenehm, aber keineswegs wählenswert, selbst wenn wir die Annahme zugrunde legen, dass dem Schlafenden allerlei Lüste erscheinen, weil doch die Vorstellungen im Schlaf trügerisch, bei dem Wachenden aber wahr sind. Denn das Schlafen unterscheidet sich vom Wachen in nichts anderem, als dass die Seele im letzteren Falle vielfach die Wahrheit erkennt, im Schlafe sich aber immer täuscht. Denn das Traumbild ist ganz und gar Täuschung.

42. Auch dass die meisten Menschen dem Tod zu entfliehen versuchen, zeigt die Wissbegierde der Seele. Denn sie flieht vor dem, was sie nicht kennt, vor dem Dunklen und dem Undeutlichen, sie sucht aber ihrer Natur nach das Sichtbare und das Bekannte. Daher sagen wir auch, dass wir diejenigen, die Ursache dafür sind, dass wir die Sonne und das Licht sehen können, über alle Maßen ehren müssen und dass wir Ehrfurcht empfinden müssen vor Vater und Mutter, weil sie Urheber größter Güter sind. Denn sie sind, so scheint es doch, Urheber dafür, dass wir etwas denken und sehen können. Aus dem gleichen Grunde freuen wir uns auch an den uns vertrauten Dingen und Menschen, und wir nennen die uns bekannten Menschen Freunde. Dies alles zeigt nun deutlich, dass das Bekannte und das Sichtbare und das Deutliche von uns geliebt wird. Wenn aber das Bekannte und das Sichtbare liebenswert ist, dann ist klar, dass es notwendigerweise mit dem Erkennen und dem Denken ebenso ist.

43. Außerdem, wie es beim Besitz für die Menschen nicht die gleiche Art von Erwerb zum Zwecke des Lebens wie zum Zwecke des glücklichen Lebens vorliegt, so brauchen wir, glaube ich, auch nicht die gleiche Vernunft zum Leben wie zum richtigen Leben. Bei den meisten Menschen muss man aber eine starke Nachsicht walten lassen, wenn sie nur das erstere tun.
Denn sie beten zwar darum, glücklich zu sein, sind aber schon froh, wenn sie nur zu leben vermögen. Wer aber meint, er solle nicht auf jede Weise das einfach nur ertragen, für den wäre es lächerlich, wenn er nicht jede Mühe auf sich nähme und nicht alle Anstrengung aufwendete, um eben jene Vernunft zu erwerben, die zur Erkenntnis der Wahrheit führen kann.

44. Erkennen kann man dies auch aus Folgendem, wenn man einmal das menschliche Leben bei Lichte betrachtet. Denn man wird finden, dass die

Dinge, die den Menschen groß zu sein scheinen, alle nur Schattenspiel sind. Daher sagt man auch mit Recht, dass der Mensch ein Nichts und nichts von den menschlichen Dingen beständig sei. Denn Kraft und Größe sind zum Lachen und nichts wert. Schönheit scheint nur so, weil wir nicht scharf zu sehen vermögen. Denn wenn jemand in der Lage wäre, so zu blicken, wie man es von Lynkeus sagt, der durch Wände und Bäume hindurchsehen konnte, könnte es dann jemals jemanden geben, dessen Blick es aushielte zu sehen, aus welchem Elend alles zusammengesetzt ist?

45. Ehre und Ansehen, was man mehr erstrebt als alles andere, ist voll von unbeschreiblichem Geschwätz. Denn wer etwas vom Ewigen erblickt, der findet es töricht, sich um solche Dinge zu bemühen. Was ist groß oder was ist dauerhaft von den menschlichen Dingen? Doch nur wegen unserer Schwäche, so meine ich, und der Kürze des Lebens scheint es erheblich zu sein.

46. Wer könnte auf diese Dinge schauen und dann noch meinen, glücklich und selig zu sein? Wir alle sind gleich von Anfang an von Natur aus so beschaffen, dass wir – wie die Lehrer der Mysterien sagen – gleichsam zu büßen hätten. Denn das haben die Älteren geradezu göttlich gesagt, dass die Seele zu büßen habe und wir zur Strafe für große Verfehlungen leben. Überhaupt scheint die Verknüpfung der Seele mit dem Körper Folgendem etwa vergleichbar zu sein. Wie man nämlich berichtet, dass die Bewohner Tyrrheniens ihre Gefangenen des öfteren foltern, indem sie Leichname an die Lebenden binden, so dass Gesicht gegen Gesicht und jeder Körperteil zu dem jeweils gleichen zusammengefügt wird, so scheint auch die Seele gemartert und angeleimt zu sein an allen wahrnehmbaren Gliedern des Körpers.

47. So gibt es denn nichts Göttliches oder Glückseliges unter den Menschen außer jenem Einen, das allein der Mühe wert ist, nämlich dem Anteil in uns von Geist und Vernunft. Denn das ist offensichtlich von allem, was zu uns gehört, allein unsterblich und allein göttlich. Und weil wir an einer solchen Fähigkeit teilhaben können, ist unser Leben, obwohl von Natur armselig und mühsam, gleichwohl so anmutig eingerichtet, dass der Mensch im Vergleich zu den anderen Lebewesen ein Gott zu sein scheint. Denn „unser Geist ist der Gott“, mag nun Hermotimos oder Anaxagoras dies gesagt haben, und auch: „Die sterbliche Zeit hat Anteil an einem Gott“. Also muss man entweder philosophieren oder dem Leben Lebewohl sagen und von hier weggehen, da doch alles Übrige großer Unsinn und leeres Geschwätz zu sein scheint.

48. So könnte man die von den (allgemeinen) Anschauungen gegebenen Hinweise gehörig zusammenfassen zur Mahnung, dass man betrachtend philosophieren muss und so weit wie möglich das Leben der Wissenschaft und des Geistes leben soll.

49. Wir beginnen nun wieder von vorn mit der Absicht der Natur und gelangen zu derselben Mahnung auf folgende Weise.
50. Von allem Werdenden wird das eine durch irgendeine Absicht und durch eine Kunst, wie z.B. ein Haus und ein Schiff (denn von beidem ist die Ursache eine Kunst und eine Absicht), das andere aber durch keinerlei Kunst, sondern durch die Natur, denn für Lebewesen und Pflanzen ist die Natur die Ursache, und der Natur gemäß entsteht dies alles. Allerdings entstehen auch einige Dinge durch Zufall. Was nämlich weder durch eine Kunst noch durch die Natur noch aus Notwendigkeit entsteht, davon entsteht, so sagen wir, das meiste aus Zufall.
51. Von dem, was durch Zufall geschieht, geschieht nichts um irgendeines Zweckes willen, und es gibt darin auch kein Ziel. Die durch Kunst entstandenen Dinge sind hingegen mit Zweck und Ziel verbunden. Denn immer wird der Künstler dir Rechenschaft darüber geben können, weshalb er gemalt hat und zu welchem Zweck. Und der ist besser als das, was um dieses Zweckes willen geschieht. Ich sage das von den Dingen, von denen die Kunst an sich selber und nicht beiläufig die eigentliche Ursache ist. Denn die Medizin würden wir in vollgültigem Sinn eher als Ursache der Gesundheit als der Krankheit ansetzen und die Baukunst Ursache des Hauses und nicht des Niederreißens. Alles, was durch Kunst geschieht, geschieht also um eines Zweckes willen, und dieser ist ihr Ziel, und zwar der beste. Was jedoch durch Zufall geschieht, geschieht nicht um eines Zweckes willen. Es kann sich zwar auch durch Zufall etwas Gutes ergeben, es ist jedoch nicht durch Zufall und, soweit es vom Zufall kommt, gut, denn was durch ihn entsteht, ist stets unbestimmt.
52. Nun ereignet sich freilich auch das Naturgeschehen um eines Zweckes willen, und zwar ist es stets um eines besseren Zweckes wegen so als das, was durch Kunst geschieht. Denn es ahmt nicht die Natur die Kunst nach, sondern diese die Natur, und es ist ihre Aufgabe zu unterstützen und, was die Natur an Lücken gelassen hat, auszufüllen. Denn das eine kann die Natur allem Anschein nach aus sich selbst zur Vollendung bringen und bedarf dazu keinerlei Unterstützung, anderes aber vermag sie nur mit Mühe, oder sie ist dazu gänzlich unfähig, wie sogleich bei den Entstehungsprozessen deutlich wird. Offenbar sprießen einige Samen, in welchen Boden sie auch hineinfallen, ohne Pflege, andere aber bedürfen der Ackerbaukunst. Ähnlich ist es bei den Lebewesen. Einige nehmen aus sich selbst ihre ganze Entwicklung, der Mensch aber bedarf zahlreicher Künste zu seiner Erhaltung, gleich bei seiner Geburt und dann immer wieder bei seiner späteren Aufzucht.
53. Wenn nun die Kunst die Natur nachahmt, so ergibt es sich von ihr aus auch für die Künste, dass alle Entstehung um eines Zweckes willen geschieht.

54. Wir dürfen wohl behaupten, dass alles, was richtig entsteht, um eines Zweckes willen entsteht. Dabei entsteht nun, was schön entsteht, auch richtig. Zwar ist das Entstehende noch im Prozess der Entstehung, das Entstandene aber ist, jedenfalls das Naturgemäße, allemal schön entstanden, während das Naturwidrige schlecht und dem Naturgemäßen entgegengesetzt ist. Also vollzieht sich die naturgemäße Entstehung um eines Zweckes willen. Das kann man an jedem unserer Körperteile sehen. Wenn du z.B. das Augenlid betrachtest, so kannst du sehen, dass es nicht umsonst entstanden ist, sondern zum Schutze der Augen, nämlich damit es Erholung gewährt und verhindert, dass Dinge von außen auf das Auge eindringen.

55. Also ist der Zweck, um dessentwillen etwas entstanden ist und der, um dessentwillen es (nach vorheriger Bestimmung) entstanden sein sollte, ein und derselbe, z.B. wenn ein Schiff dazu bestimmt war, für die Fahrt auf dem Meere zu entstehen, dann ist es auch zu diesem Zweck entstanden.

56. Und ferner gehören die Lebewesen zu dem, was von Natur ‹und naturgemäß› entstanden ist, entweder gänzlich alle oder die besten und wertvollsten. Es macht nämlich keinen Unterschied, ob jemand glaubt, die meisten von ihnen seien gegen die Natur entstanden wegen irgendeiner Zerstörung und Verderbtheit. Das wertvollste der hier vorhandenen Lebewesen ist der Mensch, so dass deutlich ist, dass er von Natur und naturgemäß ist.

57. Was ist es nun, weswegen unter allem Seienden die Natur und die Gottheit uns hervorgebracht haben? Als Pythagoras dies gefragt wurde, gab er seinen Hörern zur Antwort: „Um den Himmel zu betrachten". Und er selbst sei, so sagte er, ein Betrachter der Natur und deswegen sei er ins Leben getreten.

58. Und Anaxagoras soll auf die Frage, wozu jemand wünschen könne, geboren zu sein und zu leben, geantwortet haben: „Um den Himmel zu betrachten und die Sterne an ihm und den Mond und die Sonne", da alles andere nichts wert sei.

59. Wenn nun von allem das Ziel das bessere ist (denn um des Zieles willen wird alles Werdende, der Zweck aber ist das bessere und das beste von allem), das Ziel aber naturgemäß dasjenige ist, was im Werdeprozess als letztes vollendet wird, sofern das Werden in einem kontinuierlichem Prozess zum Abschluss gelangt, dann wird folglich zuerst der Körper bei den Menschen zum Ziel gelangen, erst später die Seele, und irgendwie tritt stets die Vollendung des Besseren dem Werdeprozess gegenüber später ein. Also kommt die Seele nach dem Körper, und von den Teilen der Seele ist der letzte die Vernunft. Wir sehen ja auch, dass diese von Natur aus als letztes bei den Menschen entsteht. Daher ist sie auch das einzige Gut, auf das das Alter Anspruch erhebt. Also ist ein gewisses Maß an Vernunft naturgemäß unser Ziel, und die Betätigung der Vernunft ist das

Äußerste, um dessentwillen wir entstanden sind. So ist deutlich, dass wir da sind, um die Vernunft walten zu lassen und um zu lernen.

60. Mit Recht hat daher im Sinne dieses Gedankens Pythagoras gesagt, dass jeder Mensch von der Gottheit zum Erkennen und zum Denken gebildet sei. Ob nun der Gegenstand der Erkenntnis der Kosmos ist oder irgendeine andere Natur, das wird vielleicht später zu prüfen sein. Jetzt aber ist soviel hinreichend fürs erste. Denn wenn die Vernunft das naturgemäße Ziel ist, dann dürfte wohl die Betätigung der Vernunft das beste sein. Daher muss man alles andere tun wegen der in einem selbst entstandenen Vorzüge, und von diesen sind die körperlichen wegen der seelischen und die Tugend wegen der Vernunft da. Denn sie ist das höchste.

61. Wer danach sucht, dass sich aus jeder Wissenschaft noch etwas anderes ergibt und dass diese Wissenschaft nützlich sein müsse, dem ist völlig unbekannt, wie groß von Anfang an der Unterschied zwischen dem Guten und dem Notwendigen ist. Der Unterschied ist nämlich sehr groß. Die Dinge, die wir um eines anderen willen lieben, ohne die das Leben unmöglich ist, muss man notwendige Dinge und Mitursachen nennen. Was wir aber um seiner selbst willen lieben, auch wenn sich nichts anderes daraus ergibt, das ist Gutes im eigentlichen Sinne. Denn man kann nicht eines wählen wegen eines anderen und dieses wieder wegen eines anderen. Das würde ins Unendliche so fortlaufen, doch es muss irgendwo Stillstand sein. Es ist also völlig lächerlich, von allem einen Nutzen zu suchen, der von der Sache verschieden wäre, und zu fragen: „Was bringt das einen Nutzen für uns?“, und: „Wozu können wir das gebrauchen?“. Und wirklich, wie wir schon gesagt haben, so einer weiß nichts vom Edlen und vom Guten und kann die Ursache von der Mitursache nicht unterscheiden.

62. Dass wir damit ganz und gar die Wahrheit sagen, mag man daraus ersehen, wenn jemand uns im Geiste z.B. auf die Insel der Seligen versetzte. Denn dort hätten wir wohl keinerlei Bedürfnis und von keinem der anderen Dinge irgendeinen Nutzen, sondern als einziges bliebe das Denken und Betrachten, das wir auch jetzt ein freies Leben nennen. Wenn dies aber wahr ist, wie sollte sich da einer mit Recht nicht schämen, der, wenn uns die Möglichkeit dazu gegeben wäre, auf den Inseln der Seligen zu wohnen, dazu aus eigener Schuld unfähig wäre? So ist denn auch keineswegs der Lohn der Wissenschaft von den Menschen zu verachten, und das sich aus ihr ergebende Gute ist nicht gering. Wie wir nämlich die Gaben der Gerechtigkeit – wie die weisen Dichter sagen – im Hades erlangen, so ist es mit der Vernunft auf den Inseln der Seligen, wie es scheint.

63. Es ist also nicht schlimm, wenn sie (die Vernunft bzw. Erkenntnis) nicht brauchbar oder nützlich ist. Denn wir sagen ja, dass sie nicht nützlich, sondern gut sei. Und nicht wegen eines anderen, sondern aus sich selbst

soll man sie wählen. So wie wir nämlich nach Olympia nur des Sehens wegen reisen, auch wenn sich daraus nichts weiter ergibt (denn das Zuschauen selbst ist mehr wert als viel Geld), so sehen wir uns auch die dionysischen Spiele an, nicht um von den Schauspielern etwas anzunehmen, – wir legen noch etwas hinzu –, und noch viele andere Schauspiele schätzen wir höher als viel Geld. So muss man die Betrachtung des Alls höher schätzen als alle Dinge, die als brauchbar gelten.

64. Zu Menschen, die (auf der Bühne) teils Dirnen und Sklaven, teil Kämpfende und Laufende darstellen, soll man nicht mit großem Aufwand Reisen unternehmen, nur um diese zu sehen, andererseits aber meinen, man brauche die Natur der Dinge und die Wahrheit nicht ohne Lohn zu betrachten.

65. So sind wir denn ausgehend von der Absicht der Natur aufgestiegen und haben zur Betätigung der Vernunft ermahnt als zu etwas, was in sich etwas Gutes und Wertvolles hat, auch wenn sich daraus nichts Brauchbares für das menschliche Leben ergibt.

66. Dass allerdings die betrachtende Vernunft uns auch den größten Nutzen für das menschliche Leben bringt, kann man leicht an den Künsten herausfinden.

67. Wie nämlich die Gebildeten unter den Ärzten und die meisten Gymnastiklehrer nahezu übereinstimmend erklären, dass diejenigen, die gute Ärzte und Gymnastiklehrer werden wollen, über die Natur Bescheid wissen müssen, so müssen auch die guten Gesetzgeber über die Natur Bescheid wissen, und zwar noch sehr viel mehr als jene. Denn jene sind nur Werkmeister für die Tüchtigkeit des Körpers, diese aber sind für die Tüchtigkeiten (Tugenden) der Seele zuständig und erheben den Anspruch, Belehrungen zu geben für Glück und Unglück des Gemeinwesens. Sie bedürfen daher noch viel mehr der Philosophie. Wie nämlich in den anderen, handwerklichen Künsten die besten Werkzeuge aus der Natur herausgefunden werden, wie z.B. in der Zimmermannskunst Richtschnur, Lineal und Drehscheibe teils vom Wasser, teils vom Licht und teils vom Strahlenglanz (der Sonne) entnommen sind, auf die bezogen wir in einem für die Sinneswahrnehmungen hinreichenden Maße das Gerade und das Glatte überprüfen können, – so muss auch der Politiker bestimmte Normen von der Natur selbst und vom wahren Sein haben, auf die bezogen er beurteilen kann, was gerecht, was edel und was zuträglich ist. Wie nämlich dort jene Werkzeuge sich vor allem anderen auszeichnen, so ist auch dasjenige Gesetz das beste, das am meisten nach der Natur festgelegt ist. Das kann man aber nicht verwirklichen, wenn man nicht Philosophie getrieben und die Wahrheit erkannt hat.

68. Und bei den anderen Künsten gewinnt man die besten Werkzeuge und die genauesten Berechnungen nicht von den Ursprüngen und hat deshalb nur ein ungefähres Wissen, sondern aus zweiter, dritter und vielfach ab-

geleiteter Hand, und man gewinnt die Begründungen aus der bloßen Erfahrung. Beim Philosophen allein von allen vollzieht sich die Nachbildung von den exakten (Ursprüngen) selbst her, denn er ist ein Betrachter dieser (Ursprünge), nicht jedoch der Nachbildungen.

69. Wie nun auch einer kein guter Baumeister ist, der nicht das Lineal verwendet und nicht die anderen derartigen Werkzeuge, sondern die Konstruktion einfach von anderen Häusern nimmt, so ist jemand, der Gesetze gibt für die Gemeinwesen oder (politische) Handlungen ausführt und dabei dies nur nachahmt, im Hinblick auf andere Handlungen oder andere Verfassungen von Menschenhand der Spartaner oder der Kreter oder anderer der gleichen Art, vielleicht auch kein guter und ernsthafter Gesetzgeber. Denn es ist nicht möglich, dass die Nachahmung von etwas nicht Schönem schön, und die Nachahmung von etwas nicht Göttlichem und seiner Natur nach Unbeständigem unsterblich und beständig ist, sondern es ist klar, dass [unter allen Handwerkern] allein der Philosoph es ist, dessen Gesetze beständig und dessen Handlungen richtig und edel sind. Denn er allein lebt im Hinblick auf die Natur und auf das Göttliche. Denn wie ein guter Steuermann fährt er dahin, indem er die Prinzipien seines Lebens mit Ewigem und Beharrendem verknüpft, und so lebt er aus sich selbst.

70. Diese Wissenschaft ist zwar nun eine theoretische, sie bietet uns aber die Möglichkeit, alles in ihrem Sinne auszuführen. Denn wie das Sehen nichts schafft und nichts bewirkt – seine alleinige Aufgabe ist es, jedes einzelne der sichtbaren Dinge zu unterscheiden und deutlich zu machen –, so bietet es uns doch die Möglichkeit, dank seiner etwas zu tun, und es hilft für unser Handeln in hohem Maße, wären wir doch fast gänzlich unbeweglich, wenn wir seiner beraubt wären. So ist es deutlich, dass wir, obwohl diese Wissenschaft theoretischer Natur ist, gleichwohl unzählige Handlungen durch sie ausführen, das eine ergreifen, das andere meiden, und überhaupt alle Dinge durch sie erwerben.

71. Dass nun denen, die sich für ein vernunftgemäßes Leben entschieden haben, auch das angenehme Leben in höchstem Maße zu Gebote steht, mag aus Folgendem deutlich werden.

72. Es scheint, dass man im doppelten Sinne von Leben sprechen kann: einmal im Sinne der Möglichkeit und zum anderen im Sinne der Wirklichkeit. Denn wir nennen diejenigen Lebewesen sehende, die ein Sehorgan haben und natürlicherweise zu sehen vermögen, auch wenn sie die Augen gerade geschlossen haben, und ebenso auch diejenigen Lebewesen, die dieses Vermögen gebrauchen und das Sehen ausüben. Ebenso ist es aber auch beim Wissen und Erkennen. Das eine nennen wir den Gebrauch und das Betrachten, das andere, die Fähigkeit erworben zu haben und das Wissen zu besitzen. Wenn wir nun das Leben vom Nicht-Leben durch das Wahrnehmen unterscheiden, das Wahrnehmen aber zwiefach ist, in

eigentlichem Sinne der Gebrauch der Sinnesorgane, andererseits die bloße Fähigkeit dazu – deshalb sprechen wir ja auch dem Schlafenden Wahrnehmung zu –, dann ist klar, dass man folgerichtig auch vom Leben im doppelten Sinne spricht. Denn einerseits muss man sagen, dass der Wachende im wahren und eigentlichen Sinne lebt, der Schlafende aber auch, weil er in diejenige Bewegung zu wechseln vermag, gemäß der wir sagen: er ist wach und nimmt irgendeinen Gegenstand wahr. Deswegen und im Hinblick darauf (sagen wir): Wenn nun ein und dasselbe auf zwei verschiedene Weisen bezeichnet wird, und wir das eine Mal bezeichnen nach entweder Bewirken oder Erleiden, so werden wir diesem eher das Vorhandensein des so Bezeichneten zukommen lassen. So ist wissend eher derjenige, der das Wissen auch gebraucht, als der, der es nur besitzt, und es sieht der, der das Sehen ausübt eher als der, der es nur auszuüben vermag.

73. Wir sprechen nämlich vom „eher" nicht nur im Sinne eines Überwiegens im Rahmen ein und desselben Begriffes, sondern auch dort, wo ein Früher und Später vorliegt. So nennen wir die Gesundheit eher ein Gut als die gesund machenden Mittel und das für sich genommen der Natur nach Wünschbare eher als Mittel dazu. Gleichwohl sehen wir, dass der gleiche Begriff (d.h. „gut") von beiden ausgesagt wird, wenn auch nicht, insofern er ist, nämlich dass beides ein Gut sei, sowohl bei den nützlichen Dingen als auch bei der höchsten Vollkommenheit.

74. Man muss also sagen, dass der Wachende eher lebt als der Schlafende und der mit seiner Seele Wirkende eher als der, der die Seele nur besitzt. Denn im Hinblick auf jenen sagen wir, dass auch dieser lebt, weil er (der Möglichkeit nach) so ist, wie jener in seinem Leiden oder Bewirken (wirklich) ist.

75. Also bedeutet Gebrauchen in jedem Falle Folgendes: Wenn es nur eine Möglichkeit dazu gibt, dass man diese dann ausführt, wenn es aber eine Mehrzahl gibt, dass man dann ausführt, was davon das beste ist. Ein Beispiel ist das Flötenspiel. Entweder macht einer nur eben so davon Gebrauch oder in höchster Vollendung. Denn vielleicht ist es so auch in allen anderen Fällen. Also muss man sagen, dass der, der etwas richtig gebraucht, es „eher" gebraucht. Denn das Ziel und die natürliche Verfahrensweise steht dem zu Gebote, der etwas richtig und genau ausführt.

76. Es ist nun die einzige oder doch hauptsächliche Aufgabe der Seele das Denken und das Überlegen. Das ist wirklich ganz einfach und eine für jeden leicht nachvollziehbare Schlussfolgerung, dass der eher (stärker) lebt, der richtig denkt, und am meisten von allem derjenige, der am meisten nach Wahrheit strebt. Das ist aber der, der vernünftig denkt und betrachtet im Sinn der exaktesten Wissenschaft. Und das ist dann das vollendete Leben und es muss diesem zugesprochen werden, den vernünftig Denkenden und den Vernünftigen.

77. Wenn aber das Leben für jedes Lebewesen das gleiche ist wie sein Sein, dann ist deutlich, dass der Vernünftige am meisten und am allerentscheidensten wirklich ist, und zwar dann am meisten in der gesamten Zeit, wenn er tätig ist und das gerade von allen Dingen am meisten Erkennbare betrachtet.
78. Es hat indessen auch die vollkommene und ungehinderte Tätigkeit in sich selbst Freude, so dass die theoretische Betätigung die lustvollste von allen sein dürfte.
79. Es gibt ferner einen Unterschied zwischen einem, der Freude empfindet, während er trinkt, und dem, der sich am Trinken erfreut. Denn es steht dem nichts entgegen, dass einer, der gar keinen Durst hat und ein Getränk vorgesetzt bekommt, an dem er gar keine Freude hat, beim Trinken dennoch Freude empfindet, nicht am Trinken, sondern weil es sich trifft, dass er gleichzeitig etwas betrachtet oder betrachtet wird, während er dasitzt. So werden wir sagen, dass dieser Mensch sich freut und auch freut, während er trinkt, aber nicht, weil er trinkt, und auch nicht aus Lust am Trinken.

    Demgemäß werden wir ebenso auch sagen, dass Gehen, Sitzen, Lernen und jede Art von Bewegung entweder erfreulich oder schmerzlich ist, nicht weil wir in (zufälliger) Gegenwart so vieler Aktivitäten gerade Freude oder Schmerz empfinden, sondern weil wir alle durch deren Gegenwart selbst Schmerz oder Freude empfinden. Dementsprechend nennen wir dies ein erfreuliches Leben, dessen Gegenwart für die, die es führen, erfreulich ist, und wir sprechen von freudvollem Leben nicht bei allen, die die sich zufällig gerade an etwas erfreuen, sondern bei denen, für die das Leben selbst lustvoll ist und die sich freuen an der Lust zu leben.
80. Demnach sprechen wir das Leben eher dem Wachenden als dem Schlafenden zu und eher dem Vernünftigen als dem Unvernünftigen. Die Freude am Leben aber, so sagen wir, ist die Freude am Gebrauch der Seele. Das aber ist das Leben im wahrsten Sinne des Wortes. Wenn es nun viele Möglichkeiten des Gebrauchs der Seele gibt, die wichtigste aber die größtmögliche Betätigung der Vernunft ist, dann wird deutlich, dass auch die aus der Betätigung der Vernunft und aus dem Betrachten sich ergebende Lust entweder allein oder in höchstem Maße von der Art des Lebens kommt. Lustvolles Leben und wahre Freude kommt also entweder allein oder in höchstem Maße den Philosophen zu.
81. Denn die Betätigung der wahrsten Gedanken, die von dem am meisten Seienden erfüllt ist und stets beharrlich die eingegebene Vollkommenheit bewacht, sie ist es, die von allem am meisten für eine heitere Gemütsverfassung förderlich ist. So müssen die Verständigen philosophieren, um gerade die wahren und guten Freuden zu genießen.
82. Wenn man dies aber nicht nur von den einzelnen Teilen her erschließen, sondern dasselbe von der ganzen Glückseligkeit von Anfang an bekräfti-

gen soll, dann wollen wir ausdrücklich sagen: wie sich das Philosophieren zur Glückseligkeit verhält, so ist es auch im Verhältnis dazu, ob wir in einer guten oder schlechten (seelischen) Verfassung sind. Denn alles ist für alle im Hinblick darauf oder dadurch wünschbar, und zwar einerseits notwendige, andererseits erfreuliche Dinge, durch die wir glückselig sind. Nun bestimmen wir die Glückseligkeit entweder als Erkenntnis und eine Art von Weisheit oder als Tugend oder als Freude im höchsten Maße oder als alles dies zusammen. Wenn sie nun Erkenntnis ist, so ist deutlich, dass es allein den Philosophen zu Gebote stehen dürfte, glücklich zu leben. Ist sie aber Tugend der Seele oder das Sich-Freuen (Lust), dann kommt sie ebenfalls diesen allein oder im höchsten Maße zu. Denn Tugend ist das Wesentlichste von dem, was wir besitzen, das Lustvollste von allem aber ist, wenn man eins mit dem anderen vergleicht, die Vernunft.

83. Ebenso muss man, wenn jemand behauptet, das alles zusammen sei mit der Glückseligkeit identisch, doch die Betätigung der Vernunft (Erkenntnis) wählen. So müssen also alle philosophieren, die dazu in der Lage sind. Denn entweder ist das das vollendete gute Leben, oder es ist am meisten von allem, um es mit einem Wort zu sagen, die Ursache dafür, dass unsere Seelen sich in einem guten Zustand befinden.

84. Hier allerdings, wo unser Geschlecht vielleicht gegen seine Natur lebt, ist das Lernen und etwas Betrachten schwer, und nur mit Mühe kann man wohl etwas wahrnehmen, wegen der Unfähigkeit unserer Natur und wegen des Lebens gegen die Natur. Wenn wir aber einmal in der Lage sein werden, uns dorthin zu retten, woher wir gekommen sind, dann wird deutlich sein, dass wir dies alles leichter und angenehmer machen können.

85. Jetzt jedoch leben wir abgetrennt vom Guten und verrichten das Notwendige, und die, die dies am meisten tun, scheinen der Menge am glücklichsten zu sein. Wenn wir aber den Weg zum Himmel nehmen und unser eigenes Leben auf den uns zugeteilten Stern ausrichten, dann werden wir Philosophie treiben, wahrhaft leben und Dinge von unermesslicher Schönheit sehen, mit unserer Seele uns fest richten auf die Wahrheit, fest gefügt, und die Herrschaft der Götter betrachten, uns erfreuend, und uns unablässig an der Betrachtung freuen, Lust empfinden ohne Betrübnis.

86. So zur gesamten Glückseligkeit emporschreitend, werden wir finden, dass die Philosophie uns dazu (zum Glück) verhilft. Deshalb ist es wert, sie zu ergreifen als die ernsthafteste Sache und die, die uns am meisten angeht.

Über die Bildung

62 R^3 (‹ 735 Gigon)

aus: Plutarch, Quaest. Conv. VIII 10, 734 D

Als Florus auf die *Problemata Physica* des Aristoteles gestoßen war, die er zu den Thermopylen mitgebracht hatte, da war er von vielen Aporien erfüllt, wie es normalerweise den Naturphilosophen ergeht. Und er hieß seine Gefährten daran Anteil nehmen, wobei er das Wort des Aristoteles bezeugte, der gesagt hat, Gelehrsamkeit ermögliche viele Ansatzpunkte (des Forschens).

63 R^3 (72 Gigon)

aus: Diogenes Laertios IV 53

Er (Protagoras) hat als erster die sogenannte Polsterunterlage erfunden, auf der man Lasten trägt, wie Aristoteles in seiner Schrift *Über die Bildung* sagt, denn er war Lastenträger, wie auch Epikur irgendwo sagt.

Nerinthos

64 R^3 (658 Gigon)

aus: Themistios, oratio 23 (p. 90 f. Downey-Norman)

Diesem Mann ging es, nachdem er nur wenig Umgang hatte mit meinem Ernst oder Scherz, fast genauso wie der Philosophin Axiothea und dem Zenon aus Kition und dem Bauern aus Korinth. Axiothea hatte etwas von den Schriften gelesen, die Platon über den Staat verfasst hat. Daraufhin machte sie sich von Arkadien auf nach Athen und hörte Platon heimlich aus einer gewissen Entfernung, da sie ja eine Frau war, wie Achill es bei Lykomedes tat. Der Bauer aus Korinth war auf *Gorgias* gestoßen, nicht auf jenen Gorgias selbst, sondern auf den Dialog, den Platon verfasst hat zur Widerlegung der Sophisten. Daraufhin verließ er sofort seinen Acker und seine Weinstöcke, vertraute Platon seine Seele an und säte und pflanzte (in seiner Seele), was jener (Platon) zu sagen hatte. Und dieser ist es, den Aristoteles durch seinen *Korinthischen Dialog* ehrt. Was dem Zenon geschah, ist allgemein bekannt und von vielen erzählt, wie ihn die *Apologie des Sokrates* von Phönikien in die bunte Säulenhalle geführt hat.

Der Sophist

65, 1 R[3] (39, 1 Gigon)

aus: Diogenes Laertios VIII 57

Aristoteles sagt in seiner Schrift *Der Sophist*, dass Empedokles die Rhetorik, Zenon aber die Dialektik zuerst erfunden habe.

65, 2 R[3] (39, 2 Gigon)

aus: Diogenes Laertios IX 25

Aristoteles sagt in der Schrift *Der Sophist*, er (Zenon) sei der Erfinder der Dialektik gewesen, so wie Empedokles der Erfinder der Rhetorik (gewesen ist).

65, 3 R[3] (‹ 39, 3 Gigon)

aus: Sextus Empiricus, adv. log. I 5–7 (Mutschmann)

Aristoteles sagt, Empedokles habe als erster die Rhetorik hervorgerufen, zu der die Dialektik das Gegenstück, das heißt: das Parallelstück sei, weil diese sich um den gleichen Stoff dreht (wie die Rhetorik), wie auch der Dichter sagt, Odysseus sei „gegengöttlich", was meint: „göttergleich". Parmenides scheint aber wohl nicht in vollem Sinne über die Dialektik zu verfügen, wenn wiederum Aristoteles dessen Schüler Zenon als Urheber der Dialektik verstanden hat.

66 R[3] (865 Gigon)

aus: Diogenes Laertios VIII 63

Aristoteles sagt, er (Empedokles) sei ein freiheitlich gesonnener Mann gewesen, jeder Herrschsucht abhold, wie er denn die ihm angetragene Königswürde ausschlug, wie auch Xanthos in seinem Buch über ihn (Empedokles) sagt, offenbar weil er eine schlichte Lebensweise bevorzugte.

67 R[3] (867 Gigon)

aus: Diogenes Laertios IX 54

Als erste von seinen Schriften las er (Protagoras) die *Von den Göttern* vor, deren Anfang wir oben mitgeteilt haben. Seine Vorlesungen hielt er in Athen im Hause des Euripides oder, wie andere meinen, im Hause des Megakleides, wieder andere, im Lykeion. Sein Schüler Archagoras, der Sohn des Theodotos, lieh ihm dafür seine Stimme. Angeklagt hat ihn Pythodoros, der Sohn des Polyzelos, einer der Vierhundert. Aristoteles aber sagt, es sei Euathlos gewesen.

Über die Redekunst oder Grylos

68 R^3 (38 Gigon)

aus: Diogenes Laertios II 55

Aristoteles berichtet, sehr viele hätten Loblieder und Grabreden auf Grylos verfasst, zum Teil um dem Vater einen Gefallen zu tun.

69 R^3 (37 Gigon)

aus: Quintilian, Institutio oratoria II 17, 1–14

Lasst uns nun übergehen zu der sich anschließenden Frage, ob die Rhetorik eine Kunst ist. Das jedenfalls bezweifelt niemand von denen, die Anweisungen über das Reden überliefert haben. ... Mit ihnen stimmen die meisten stoischen und peripatetischen Philosophen überein. ... Ich glaube indessen, dass diejenigen, die die gegenteilige Meinung verfochten, gar nicht meinten, was sie sagten. Sie wollen vielmehr, so meine ich, durch die Schwierigkeit des Stoffes ihren Scharfsinn schulen. ... Einige behaupten, die Rhetorik sei naturgegeben. ... Nichts, was aus einer Kunst entstehe, sei vor der Kunst schon vorhanden gewesen. ... Was jemand tut, ohne es vorher gelernt zu haben, beweise keine Kunstfertigkeit. Reden würden Menschen ja auch, die dies nicht gelernt hätten. Aristoteles hat, wie es seine Gewohnheit ist, sich nur zum Zweck der Untersuchung einige Beweise seines Scharfsinns in seiner Schrift *Grylos* ausgedacht. Er hat aber auch drei Bücher über die Redekunst geschrieben, in deren erstem (Buch) er sie nicht nur (als Redekunst) anerkennt, sondern ihr auch einen Anteil an Politik und Dialektik zugeschrieben hat.

Über den Staatsmann

p. 81 T 1 R^3 (33 Gigon)

aus: Cicero, De finibus bonorum et malorum V 4, 11

Beide (Aristoteles und Theophrast) haben gelehrt, welche Eigenschaften der Leiter eines Staates haben müsse.

78 R^3 (< 34 Gigon)

aus: Cicero, Epistula ad Quintum, III, 5, 1

Als mir jene Bücher in Tusculum vorgelesen wurden, war auch Sallust als Hörer zugegen. Von ihm wurde ich darauf aufmerksam gemacht, es könne

doch mit viel größerer Autorität über diese Dinge geredet werden, wenn ich selbst über den Staat spräche, zumal ich nicht Herakleides Pontikos sei, sondern ein ehemaliger Konsul und damit einer, der in höchsten Staatsgeschäften erfahren sei. Was ich so altertümlichen Menschen in den Mund legte, das werde als reine Fiktion erscheinen. Zwar hätte ich das Gespräch der Redner in jenen Büchern, die über die rechte Redeweise handeln, von mir (als Dialogpartner) schön fernhalten, doch gleichwohl denen in den Mund gelegt, die ich noch persönlich gesehen hätte. Schließlich habe Aristoteles, was er über den Staat und seinen Lenker geschrieben hat, im eigenen Namen vorgetragen.

79 R^3 (‹ 35 Gigon)

aus: Syrianos, in Ar. Met. XIV 1, 1087 b 33 (CAG VI 1 p. 168 Kroll)

Und das ist auch Aristoteles nicht entgangen. Er schreibt nämlich im zweiten Buch seiner Schrift *Der Staatsmann* über diese Dinge das Gleiche wie seine philosophischen Vorgänger, und zwar sagt er wörtlich: Das Gute ist nämlich das genaueste Maß von allem. So wird deutlich, dass seine Erörterungen (später) spitzfindiger und streitsüchtiger vonstatten gehen, und es ist gerechtfertigt, dass wir in jedem einzelnen Fall das homerische Wort an ihn richten: „Du bist imstande, eine andere, bessere Geschichte als diese zu ersinnen“ (Homer, *Ilias* 12, 232).

80, 1 R^3 (103 Gigon)

aus: Seneca, De ira I 9, 3

Die Begriffsbestimmung des Aristoteles liegt der unseren nicht fern. Er sagt nämlich, der Zorn sei das Verlangen, einen Schmerz wegzulegen.

80, 2 R^3 (104 Gigon)

aus: Seneca, De ira I 9, 2

Zorn, sagt Aristoteles, ist notwendig. Nichts kann ohne ihn überwunden werden, wenn er nicht das Herz erfüllt und den Geist entflammt. Man darf sich seiner nicht als eines Führers, sondern als eines Soldaten bedienen.

80, 3 R^3 (105 Gigon)

aus: Seneca, De ira I 17, 1

Aristoteles sagt, bestimmte Affekte könnten als Waffen dienen, wenn man sich ihrer richtig bedient.

80, 4 R^3 (106 Gigon)

aus: Seneca, De ira III 3, 1

Es tritt, wie ich schon in den früheren Büchern gesagt habe, Aristoteles als Verteidiger des Zornes auf, und er hält es für unzulässig, dass er aus uns ausgerottet werde. Er sagt, er (der Zorn) sei ein Ansporn der Tugend, nach dessen Beseitigung die Seele wehrlos und zu großen Wagnissen träge und unwirksam werde.

80, 5 R^3 (106 Gigon)

aus: Seneca, De ira III 3, 5

Du darfst nicht glauben, dass ich die Zeit mit überflüssigen Fragen verbringe, wenn ich den Zorn, als stünde er bei den Menschen in zweifelhaftem Ansehen, in einen üblen Ruf bringe, da es doch einen, und zwar einen von den berühmtesten Philosophen gibt, der ihm Funktionen zuweist und ihn gleichsam als nützlichen Helfer des Geistes zu Kämpfen, zu Aktionen und zu jedweden Unternehmen herbei ruft, das mit einiger Heißblütigkeit auszuführen ist.

80, 6 R^3 (106 Gigon)

aus: Seneca, De ira I 7, 1

Soll man etwa den Zorn nicht gelten lassen, der doch oft nützlich gewesen ist? Er erhebt den Geist und treibt ihn an, und es richtet im Kriege die Tapferkeit ohne ihn nichts Großartiges aus, wenn nicht seine Flamme unterlegt ist und wenn nicht dieser Ansporn vorangetrieben und kühne Menschen in Gefahren geschickt hat. So halten es manche für das beste, man solle den Zorn mäßigen, nicht beseitigen, man solle ihm das nehmen, worin er überschäume, und ihn auf ein heilsames Maß zwingen, man solle aber in der Tat das erhalten, ohne das das Handeln schlaff würde und Kraft und Frische des Geistes sich auflösen würden.

80, 7 R^3 (< 834 Gigon)

aus: Cicero, Tusculanae disputationes IV 43–46

Was soll man dazu sagen, dass die gleichen Peripatetiker behaupten, diese Verwirrungen, die wir glauben, ausrotten zu müssen, seien nicht nur naturgegeben, sondern auch zu unserem Nutzen von der Natur gegeben. Ihre Rede ist so. Zuerst loben sie mit vielen Worten die zornige Aufwallung. Sie nennen diese Wetzstein der Tapferkeit, und viel heftiger, sagen sie, seien die Angriffe der Erzürnten gegen einen Feind oder einen unredlichen Bürger. Leicht wögen dagegen die schwächlichen Überlegungen derer, die so denken: Es ist gerechtfertigt, dass dieser Kampf stattfindet; es ist recht und billig zu kämpfen für die Gesetze, für die Freiheit, für das Vaterland. Das hat keine

Kraft, wenn nicht die Tapferkeit durch Zorn erglüht. Sie denken dabei nicht nur an die Streitenden selber. Vielmehr glauben sie, dass etwas strengere Befehle ohne eine gewisse Heftigkeit der Zornesaufwallung nicht durchsetzbar seien. Den Redner schließlich, und zwar nicht nur den anklagenden, sondern sogar den verteidigenden, akzeptieren sie nicht ohne den Stachel der zornigen Aufwallung. Wenn sie nicht da ist, so müsse man sie – so meinen sie – durch Worte und Gebärde vortäuschen, so dass der Vortrag des Redners den Zorn des Hörers entflammt. Schließlich bestreiten sie, dass jemand als Mann angesehen werden könne, der nicht in Zorn zu geraten verstünde. Und was wir als Sanftmut bezeichnen, das belegen sie mit dem schimpflichen Namen der Säumigkeit. Nicht allein dieses Verlangen loben sie – es ist nämlich der Zorn nach meiner eben gegebenen Definition das Verlangen, sich zu rächen –, sondern jene ganze Gattung, sei es des Verlangens, sei es der Begierde, ist, so sagen sie, zu höchstem Nutzen von der Natur gegeben. Nichts nämlich könne jemand vortrefflich ausführen, wozu er nicht Lust habe. Themistokles ging nachts im Freien spazieren, da er angeblich keinen Schlaf finden konnte. Fragenden antwortete er, er werde durch die Trophäen des Miltiades aus dem Schlaf aufgescheucht. Wem sind nicht die schlaflosen Nächte des Demosthenes bekannt? Er sagte, es schmerze ihn, wenn er einmal, durch den Fleiß der Handwerker vor Tagesanbruch übertroffen werde. Schließlich hätten die führenden Vertreter der Philosophie selbst in ihren Untersuchungen solche Fortschritte ohne brennende Begierde nicht erzielen können. Wir haben vernommen, dass Pythagoras, Demokrit und Platon die entferntesten Länder durchwandert haben. Wo es nämlich etwas gäbe, was man lernen könne, dorthin müsse man gehen, so urteilten sie. Glauben wir etwa, dies hätte ohne die höchste Glut der Begierde geschehen können?

Selbst der Kummer, von dem wir gesagt haben, man müsse vor ihm wie vor einem scheußlichen und ungeheuren Untier fliehen, sei, so sagen sie, nicht ohne großen Nutzen von der Natur eingerichtet, damit die Menschen bei einem Delikt den Schmerz auch spüren, wenn sie von Strafe, Tadel und Schande getroffen werden. Straflosigkeit für Vergehen wird nämlich denen gegeben, die Schande und Ehrverlust ohne Schmerz ertragen. Besser ist es, vom Gewissen gebissen zu werden. Daher ist jenes Wort des Afranius aus dem Leben gegriffen. Denn als sein zügelloser Sohn sagte: „Wehe mir Elendem!“, erwiderte der gestrenge Vater: „Wenn nur irgendetwas schmerzt, dann schmerze es, was es auch sei.“

Auch die übrigen Arten des Kummers bezeichnen sie als nützlich, Mitleid, das zu Hilfeleistungen führt, und Unglück von Menschen, die es nicht verdienen, zu lindern. Selbst jene Eifersucht, jene Herabsetzung sei nicht unnütz, da man sieht, dass man entweder nicht das Gleiche erreicht hat wie ein anderer, oder ein anderer dasselbe wie man selber. Wenn man gar alle Furcht aus dem Leben nähme, dann wäre auch alle Sorgfalt im Leben ge-

nommen, die am größten sei bei denen, die Gesetze, Beamte, Armut, Schande, Tod und Schmerz fürchten. Sie diskutieren dies so, dass sie wohl zugeben, diese (Affekte) müssten beschnitten werden, aber sie meinen, völlig ausgerottet werden könnten sie nicht, und das sei auch nicht nützlich. Und sie glauben, dass in fast allen diesen Dingen ein Mittelzustand das Beste sei.

80, 8 R³ (102 Gigon)

aus: Philodem, De ira, col. 31 (Filodemo, L'ira, 1988, p. 88 Indelli)
Einige Peripatetiker, die wir schon früher namentlich erwähnt haben, behaupten, dass die Sehnen aus der Seele herausschneiden, die den Zorn und den Mut beseitigen wollen, weil es ohne diese weder Strafe noch Rache gäbe. ... In Kriegen und ähnlichen Situationen ist es nicht möglich, anzugreifen ohne Zorn, welcher mutig macht, jedes Zögern und Feigheit wegnimmt und unerschütterlich macht, bis zum Tod standzuhalten. Ebenso verleihe er (der Zorn) die Fähigkeit, sich an den Feinden zu rächen, was ehrenvoll, gerecht und nützlich sei, privat und öffentlich, und dazu noch befriedigend.

81, 1 R³ (921 Gigon)

aus: Proklos, Comm. in Platonis Rem publ., p. 49 f. Kroll
Zuerst muss man sprechen und diskutieren über den Grund, warum Platon die Dichtung nicht zugelassen hat. ... Und zweitens, warum er in besonders starkem Maße Tragödie und Komödie nicht aufgenommen hat, und das, obwohl diese doch zur Veredelung der Affekte führen, die man weder ganz und gar umbiegen noch mit Unsicherheit anfüllen kann, die vielmehr zur rechten Zeit einer bestimmten Erschütterung bedürfen, welche sich beim Anhören dieser Stücke anfüllt, uns dann aber beschwerdefrei macht in der Folgezeit. Der zweite Punkt war also, dass es unverständlich sei, Tragödie und Komödie zu beseitigen, wenn es denn möglich sei, mittels dieser (Dichtung) die Affekte erstarken zu lassen und sie dann in erstarktem Zustand für die Erziehung wirksam werden zu lassen, falls man ihre Wirkung in den Dienst der Erziehung stellt. Das hat nun auch dem Aristoteles einen nicht geringen Anlass für seine Kritik gegeben und allen, die für diese Dichtungen eingetreten sind gegen die Worte Platons. So wollen auch wir ihnen folgen und die Probleme lösen. ...

So werden wir sagen, dass der Staatsmann gewisse Entladungen dieser Affekte ermöglichen muss, nicht etwa, um diese Leidenschaften noch zu verstärken, sondern umgekehrt, um sie zu zügeln und ihre Erregungen maßvoll zu gestalten. Jene Dichtungen aber, denen neben der Buntheit auch das Maß in der Erregung dieser Affekte fehlt, sind, so sagen wir, weit davon entfernt, zu einer Veredelung brauchbar zu sein. Denn die Veredelungen bestehen nicht in Übertreibungen, sondern in einer Bändigung der Kräfte; sie haben nur noch wenig Ähnlichkeit mit jenen (Affekten), die Objekte der Veredelung sind.

81, 2 R³ (893 Gigon)

aus: Jamblichos, De mysteriis 1, 11 (p. 39 f. des Places)
Die Kräfte der menschlichen Gefühle, die in uns sind, werden, wenn sie verdrängt werden, nur noch stärker; werden sie aber auf eine kurze Wirksamkeit und ein sinnvolles Maß zurückgeführt, dann erfreuen sie maßvoll, befriedigen, werden von daher gereinigt und, durch sanfte Leitung, nicht gewaltsam beendet. Wenn wir daher in Komödie und Tragödie fremden Affekten zuschauen, beruhigen wir die eigenen Affekte, machen sie maßvoller und reinigen sie.

81, 3 R³ (nicht bei Gigon)

aus: Jamblichos, De mysteriis, 3, 9
Man soll das aber keineswegs ein Entladen oder eine medizinische Reinigung nennen. Denn diese Kraft ist ursprünglich nichts Krankhaftes oder als Überfüllung oder Ausscheidung in uns von Natur gegeben, sondern als göttlich.

Über die Gerechtigkeit

p. 86 T 1 R³ (1 Gigon)

aus: Cicero, De rep. III 12
Aristoteles hat allein über die Gerechtigkeit vier wahrhaft große Bücherrollen angefüllt.

82 R³ (8 Gigon)

aus: Demetrios, De elocutione 28
In der Schrift des Aristoteles über die Gerechtigkeit sagt der, der die Stadt der Athener bejammert: „Wie sie eine Stadt der Feinde erobert haben, so haben sie im gleichen Maße die eigene Polis verloren." Wer so redet, hat leidenschaftlich und wehklagend gesprochen. Wer aber den Satz mit dem gleichen Auslaut versieht: Wie sie eine Polis des Feindes gewonnen, so ist ihnen die eigene Polis zerronnen, der wird, beim Zeus, keine Leidenschaft und kein Mitleid erregen, sondern das sogenannte Gelächter unter Tränen. Denn Scherzen unter Trauernden – wie das Sprichwort sagt – ist es, wenn man im Kontext der Leidenschaften auf derartige Sachverhalte eine rhetorische Technik schlecht anwendet.

83 R[3] gehört in die Schrift *Über die Lust*, hier S. 89.

84, 1 R[3] (7, 1 Gigon)

aus: Suetonios, Über Blasphemien, in: Mélanges de littérature grecque ed. E. Müller 1868, p. 416

Eurybates war der Übeltäter par excellence. Aristoteles sagt im ersten Buch seiner Schrift *Über die Gerechtigkeit*, dass er (Eurybates) ein Dieb gewesen sei, der, gefangen und gefesselt, von seinen Wächtern dazu ermuntert worden sei zu zeigen, wie er über die Mauern steigend in die Häuser gelangte. Von den Fesseln gelöst, band er sich Steigeisen unter die Füße, nahm Saugschwämme (in die Hände), kletterte so ganz leicht auf das Dach, gelangte nach draußen und entkam.

84, 2 R[3] (7, 4 Gigon)

aus: Gregorios Corinthius, Commentarius ad Hermogenem, περὶ μεθόδου δεινότητος (in: Rhetores Graeci ed. Walz, VII, 1277, 16–1278, 3)

Eurybates war solch ein tückischer Mensch. Aristoteles sagt, er sei ein Dieb gewesen, auf frischer Tat ertappt, gefesselt und offiziell in Gewahrsam genommen worden. Dann habe er die Wächter auf deren Verlangen hin mit ansehen lassen, wie er über die Mauern stieg und in die Häuser eindrang, nachdem sie ihn von den Fesseln gelöst und ihn aufgefordert hatten, dies zu zeigen. Er band sich Steigeisen unter die Füße, nahm Schwämme (in die Hand), erstieg so ganz leicht das Dach des Hauses und drang nach außen. Dann sei er entkommen, als die Wächter gerade woanders herumgingen, so dass sie ihn nicht beim Hinausgehen nicht ergreifen konnten.

84, 3 R[3] (7, 2 Gigon)

aus: Suda s.v. Εὐρυβάτης

Nikander nennt den Aegineten Eurybates einen ganz schlimmen Übeltäter. Ihn erwähnt auch Aristoteles im ersten Buch seiner Schrift *Über die Gerechtigkeit*. Eurybates soll ein Dieb gewesen sein; er war eingesperrt und bewacht. Als die Wächter bei gemeinsamem Zechen ihn losbanden und ihn aufforderten, seine Kunst zu beweisen, an Häusern emporzuklettern, da habe er dies zunächst abgelehnt. Sie baten aber den Unwilligen weiter und als sie ihn mit Mühe überredet hatten, da habe er Schwämme und Steigeisen angelegt. Dann sei er auf die Mauer geklettert. Als jene ihn erblickten und seine Kunst bestaunten, da habe er das Dach erklommen und sich darüber geschwungen, und bevor jene ihn umzingeln konnten, sei er vom Dach gesprungen.

85 R^3 (2 und 3 Gigon)

aus: Laktantius, Institutiones divinae V 14 und epit. 50 (55) § 4–5 ed. Brandt

Karneades hat, um Aristoteles und Platon, die Anwälte der Gerechtigkeit, zu widerlegen, in jener ersten Disputation alles zusammengefasst, was für die Gerechtigkeit ins Feld geführt wurde, um es dann, wie er es ja auch getan hat, umzustoßen.

Die meisten Philosophen, besonders aber Platon und Aristoteles, haben viel über die Gerechtigkeit gesagt, indem sie diese Tugend für sich beanspruchten und mit höchstem Lob hervorhoben, weil sie jedem das Seine zuteile, weil sie Gleichheit unter allen wahre, und während die übrigen Tugenden gleichsam stumm und im Innern verschlossen seien, sei es allein die Gerechtigkeit, die weder lediglich sich selbst zugewandt noch verborgen sei, sondern ganz nach außen hervortrete und zum guten Handeln geneigt sei, um möglichst vielen zu nutzen.

86 R^3 (6 Gigon)

aus: Plutarch, De Stoic. repugn. 15, 1040 E–F

Chrysipp bestreitet im dritten Buch seiner Schrift *Über die Gerechtigkeit*, in der er sich gegen Aristoteles und seine Schrift *Über die Gerechtigkeit* wendet, die Richtigkeit der Behauptung, dass die Gerechtigkeit aufgehoben würde, wenn die Lust das oberste Ziel wäre und dass mit der (Aufgabe der) Gerechtigkeit auch jede andere Tugend aufgehoben würde.

87 R^3 (13 Gigon)

aus: Boethius, Comm. in Ar. De interpretatione (zu 16 a 3 f.) p. 17 (Meiser)

Aristoteles sagt in dem Werk *Über die Gerechtigkeit*: Von Natur aus sind von Anbeginn an die Gedanken und die Empfindungen getrennt.

88 R^3 (› 981 Gigon)

aus: Themistios, or. 2 (p. 31 Downey-Norman)

Aristoteles differenziert irgendwo hinsichtlich der großen Ehren wie auch hinsichtlich der übrigen sogenannten Güter in der Weise, dass es bei den Menschen einen unmäßigen, aber auch einen maßvollen und vernünftigen Eifer gebe. Wer nun unter Lärm und Beifall des Volkes sich aufbläht und sich darüber aufregt, dass man im Theater oder bei Pferderennen viel Geld verloren habe, der sei aufgeblasen und mit Schlechtigkeit verbunden, welcher er eben diesen Namen der Aufgeblasenheit hinzufügt. Wer aber diesen Lärm verachtet und der Meinung ist, er (der Lärm) sei nur wenig unterschieden von dem Rauschen von Wogen, die am Gestade hallen, und wer das ungeschmeichelte Urteil tüchtiger Männer gemäß der Tugend über alles stellt, der sei wahrhaft großherzig und großmütig.

89 R^3 gehört zur Schrift *Über den Reichtum*, hier S. 89 f.

90, 1 R^3 (‹ 5 Gigon)

aus: Athenaios VIII 335 E–336 B

Was von dem, was unsere Sitten zu untergraben vermag, hat denn dieser rühmliche Epiker Archestratos, der als einziger die Lebensweise Sardanapalls, des Sohnes des Anakyndaraxes, verherrlicht, ausgelassen, den Aristoteles für noch unverständiger hält im Vergleich zum Namen seines Vaters. Auf seinem Grab stand, wie Chrysippos berichtet, folgende Inschrift: „Wohl wissend, dass du sterblich bist, steigere deine Lebenslust, indem du dich an Festmählern erfreust. Bist du erst gestorben, hast du keinen Nutzen mehr davon. Denn auch ich bin nur noch Asche, einst König über das grosse Ninos. Ich besitze das, was ich gegessen, was ich im Übermut getan und was ich an Lebensfreuden erfahren habe. Doch dieses viele Glück hat sich jetzt aufgelöst. Diese Lebensregel ist weise, und nie werde ich sie vergessen: Es möge, wer will, unendliches Gold erwerben."

90, 2 R^3 (999 Gigon)

aus: Cicero, Tusculanae disputationes V 101

Wie kann es überhaupt ein angenehmes Leben geben, dem Klugheit und Mäßigung fehlt? Daraus erkennt man auch den Irrtum des unermesslich reichen Sardanapall, des Königs von Syrien, der auf seinem Grabstein eingravieren ließ:

> Das habe ich, was ich gegessen habe und was die Begierde bis
> zur Sättigung ausgeschöpft hat. Doch jetzt liegt dieser viele und
> berühmte (Reichtum) verlassen.

Was anderes, sagt Aristoteles, würdest du auf das Grab eines Rindviehs, nicht eines Königs, setzen? Er sagt, er besitze das im Tode, was er nicht einmal im Leben über die Dauer des Genusses hinaus hatte.

90, 3 R^3 (993 Gigon)

aus: Cicero, De finibus bonorum et malorum II 106

Wenn die Lust des Körpers auch dann noch erfreut, wenn sie vergangen ist, dann verstehe ich nicht, warum Aristoteles sich über die Grabinschrift des Sardanapall so lustig macht, worin jener König von Syrien sich rühmt, alle Lüste der Begierden mit sich (ins Grab) genommen zu haben. Was er nämlich nicht einmal als Lebender, so sagt er, länger empfinden konnte, als er es gerade genoss, wie konnte dies bei einem Toten noch andauern?

Über die edle Geburt

91 R³ (68 Gigon)

aus: Stobaios, Ecl. IV 29, 24 p. 710, 6–16 Hense

Aus der Schrift des Aristoteles *Über die edle Geburt*

Überhaupt bin ich hinsichtlich der edlen Geburt im Zweifel, wen man edelgeboren nennen soll. Es ist nur natürlich, dass dir dies Probleme schafft. Denn bei den meisten und noch dazu bei den klugen Menschen ist dies teils umstritten, teils nicht klar formuliert, eben das, was mit dem Wert (der edlen Geburt) zusammenhängt. Was ich meine, ist dies: gehört dies zu den wertvollen und ernsthaften Dingen, oder ist es, wie Lykophron geschrieben hat, etwas gänzlich Leeres? Jener aber sagte: Wenn man sie (die edle Geburt) mit anderen Gütern vergleicht, so ist das Schöne der edlen Geburt obskur, nur dem Worte nach etwas Würdiges. Sie zu bevorzugen, ist eine Sache der bloßen Meinung. In Wahrheit gibt es keinen Unterschied zwischen den unedel und den edel Geborenen.

92 R³ (69 Gigon)

aus: Stobaios, Ecl. IV 29, 25 p. 710, p. 711, 1–712, 13 Hense

Aus der Schrift des Aristoteles *Über die edle Geburt*

So wie es umstritten ist, in welchem Ausmaß (die edle Geburt) ein Gut ist, so ist es auch in der Frage, wen man nun edelgeboren nennen soll. Die einen meinen, es seien diejenigen edelgeboren, die von tüchtigen Eltern abstammen, was auch die Meinung von Sokrates ist. Wegen der Tugend des Aristeides sei auch seine Tochter edelgeboren. Simonides soll auf die Frage, wer denn nun die Edelgeborenen seien, geantwortet haben, es seien diejenigen, die über viele Generationen von Reichen abstammen. Gleichwohl bestünde nach dieser Auffassung die Kritik zu Unrecht, die Theognis geäußert hat und der Dichter, der gedichtet hat: „Die edle Geburt loben die Menschen, sie wenden sich aber mehr den Reichen zu." Wahrlich, beim Zeus, ist nicht eher derjenige vorzuziehen, der aus eigener Kraft reich ist, als derjenige, der von reichen Großeltern und Eltern abstammt, selbst aber arm ist? Sicherlich, sagte er. Und man sollte sich den Reichen stärker zuwenden als den Edelgeborenen? Denn die Edelgeborenen sind die Reichen von damals, einflussreicher aber sind die jetzt Reichen. Ist es nun nicht das Gleiche, wenn jemand die Auffassung vertritt, nicht diejenigen seien edelgeboren, die von einstmals reichen, sondern diejenigen, die von einstmals tüchtigen Vorfahren abstammen? Denn stärker als vergangene Tugend ist doch wohl die gegenwärtige und, dass jemand mehr gemein hat mit seinem Vater als mit seinem Großvater oder sonst einem der Vorfahren. Da hast du recht, sagte er. Wenn wir nun in keiner

dieser beiden Alternativen die edle Geburt erblicken können, müssen wir da nicht auf andere Weise prüfen, worin dieses (die edle Geburt) nun besteht? Wir müssen es prüfen, sagte er. Wenn man „gut" sagt, so meint dies doch etwas von den lobenswerten und tüchtigen Eigenschaften, wie ein gutes Gesicht oder gute Augen. Etwas Gutes oder Schönes meint es gemäß dieser Definition.

Allerdings, sagte er. Ist nun nicht ein gutes Gesicht haben dasselbe wie die Vorzüglichkeit des Gesichtes haben, und ein gutes Auge die Vorzüglichkeit des Auges? So ist es, sagte er. Aber es ist doch das eine Geschlecht tüchtig, das andere aber minderwertig und nicht hervorragend. Allerdings, sagte er. Tüchtig aber ist nun, so sagen wir, ein jeder hinsichtlich seiner eigenen Tugend, und ein tüchtiges Geschlecht ebenso. So ist es, sagte er. Damit ist klar, sagte ich, dass die edle Geburt auf der Tugend des Geschlechtes beruht.

93, 1 R^3 (1004 Gigon)

aus: Diogenes Laertios II 26

Aristoteles berichtet, er (Sokrates) habe zwei Frauen gehabt, als erste Xanthippe, von der der Sohn Lamprokles geboren sei, als zweite Myrto, die Tochter Aristeides' des Gerechten, die er ohne Mitgift geheiratet habe. Von ihr seien die Söhne Sophroniskos und Menexenos geboren.

93, 2 R^3 (71, 1 Gigon)

aus: Plutarch, Vita Aristidis 27

Demetrios von Phaleron, Hieronymos aus Rhodos, Aristoxenos der Musikschriftsteller und Aristoteles, wenn denn das Buch *Über die edle Geburt* zu den echten Schriften des Aristoteles zu rechnen ist, berichten, dass Myrto, die Enkelin des Aristeides, mit dem weisen Sokrates zusammengelebt habe, der zwar mit einer anderen Frau verheiratet gewesen sei, diese aber, da sie Waise war, aufgenommen habe wegen ihrer Armut und weil sie das Lebensnotwendige entbehren musste.

93, 3 R^3 (71, 2 Gigon)

aus: Athenaios XIII 556 A

Von diesem Ausgangspunkt aus könnte man diejenigen tadeln, die dem Sokrates unterstellen, zwei Frauen gehabt zu haben, Xanthippe und Myrto, die Tochter des Aristeides, nicht jedoch des sogenannten Gerechten – denn das lassen die chronologischen Verhältnisse nicht zu –, sondern des dritten von ihm an gerechnet. Es sind aber Kallisthenes, Demetrios von Phaleron, der Peripatetiker Aristoxenos, denen Aristoteles diese Geschichte an die Hand gegeben hat, die er in seiner Schrift *Über die edle Geburt* berichtet.

94 R³ (70 Gigon)

aus: Stobaios, Ecl. IV 29, 52, p. 722–724 Hense

Aus der Schrift des Aristoteles *Über die edle Geburt*

Es ist nun deutlich, sagte ich, in Bezug auf die Themen, über die wir schon so lange debattieren, warum diejenigen, die von alters her von reichen oder von alters her von hervorragenden Geschlechtern abstammen, als noch edelgeborener gelten als diejenigen, die erst kürzlich Güter erworben haben. Denn man selbst ist (der edlen Geburt) näher, wenn man tüchtig ist, als wenn man zufällig einen tüchtigen Großvater hatte, so dass der gute Mann der edelgeborene sein dürfte. In der Tat haben manche das so gesagt, indem sie aus dieser Überlegung sich anmaßen, die edle Geburt (überhaupt) zu leugnen, wie es auch Euripides sagt, der behauptet, die edle Geburt komme überhaupt nicht von einstmals Tüchtigen, sondern einfach nur, wenn einer selbst gut ist. Das trifft aber nicht zu. Vielmehr untersuchen diejenigen die Sache richtig, die der altererbten Tüchtigkeit den Vorzug geben. Als Grund dafür möchten wir anführen, dass die edle Geburt die Tugend eines Geschlechtes, die Tugend aber etwas Tüchtiges ist. Tüchtig aber ist ein Geschlecht, dem viele tüchtige Menschen angehören. Dies aber ist der Fall, wenn ein tüchtiger Anfang dem Geschlechte innewohnt. Denn der Anfang hat die Kraft, Vieles hervorzubringen so wie er selber ist. Das ist nämlich die spezifische Leistung eines Anfangs, vieles hervorzubringen, was so ist wie er selber. Wenn nun ein einziger Mensch dem Geschlechte angehört, der so tüchtig ist, dass viele Generationen das von ihm ausgehende Gute besitzen, dann ist notwendigerweise dieses Geschlecht tüchtig. Denn dann wird es viele tüchtige Menschen geben, eben wenn es ein Geschlecht von Menschen ist, und wenn von Pferden, (dann wird es tüchtige Pferde) geben, und ebenso bei den anderen Lebewesen. So leuchtet ein, dass nicht die Reichen und auch nicht die Guten edelgeboren sind, sondern die, die von alters her aus reichen oder aus guten Geschlechtern stammen. Denn die Untersuchung zielt ja auf das Wahre. Der Anfang steht nämlich über allem. Nicht jedoch sind die von guten Vorfahren Stammenden in jedem Fall edelgeboren, sondern nur, soweit die Ahnherren der Vorfahren gut sind. Wenn nun jemand gut ist, aber nicht die natürliche Kraft hat, viele ihm Gleiche hervorzubringen, dann hat er nicht den Ursprung ‹einer edlen Geburt. Dort aber, wo jemand diese Kraft hat›, dort gibt es dann einen Ursprung eines solchen Geschlechtes, und edelgeboren sind die, die von einem solchen Geschlecht abstammen, nicht wenn der Vater edelgeboren ist, sondern wenn es der Ahnherr des Geschlechtes ist. Denn nicht aus sich selbst heraus kann der Vater einen guten (Sohn) zeugen, sondern weil er aus einem derartigen Geschlecht stammt.

Von der Liebe

95 R³ (41 Gigon)

aus: Athenaios XV 674 B–C

Aristoteles im zweiten Buch *Von der Liebe* und der Peripatetiker Ariston, aus Keos gebürtig, im zweiten Buch seiner Schrift *Erotische Vergleiche* behaupten, die Alten hätten wegen der durch den Wein erzeugten Kopfschmerzen irgendwelche Binden erfunden, die offenbar helfen sollten, die Schläfen zusammenzuhalten. Die Späteren hätten dann um dieses Schläfenband noch einen besonderen Schmuck herum gebunden für die Zeit des Weingenusses und seien so auf den Kranz verfallen. Besser aber ist die Annahme, der Kopf werde bekränzt, weil in ihm alle Sinnesempfindungen zusammenkommen, als dass aus Nützlichkeitserwägungen die Schläfen bedeckt und verbunden worden wären für den Weingenuss.

96 R³ (43 Gigon)

aus: Athenaios XIII 564 B

Aristoteles sagt, die Liebenden würden auf keinen anderen Körperteil der Geliebten blicken als auf die Augen, weil darin die Scham sitze.

97, 1 R³ (1008 Gigon)

aus: Plutarch, vita Pelopidae 18, 4

Man sagt, Iolaos sei der Geliebte des Herakles gewesen und habe ihm bei seinen (berühmten) Taten Schützenhilfe geleistet. Aristoteles sagt, noch zu seiner Zeit hätten am Grab des Iolaos Liebende und Geliebte sich ihrer Treue versichert.

97, 2 R³ (nicht bei Gigon)

aus: Plutarch, Erotikos 17

Die anderen Liebesverhältnisse des Herakles aufzuzählen wäre wegen ihrer Menge eine schwere Arbeit; nur den Iolaos, von dem man annimmt, dass er sein Geliebter gewesen sei, verehrt man bis heute und ehrt ihn dadurch, dass man an seinem Grab sich Liebesschwüre und Treuebekundungen von den Geliebten geben lässt.

98 R³ (44 Gigon)

aus: Plutarch, Erotikos 17 (760 E–762 D)

„Wisst ihr denn, aus welchem Grunde Kleomachos aus Pharsalos im Kampf gefallen ist?“ „Wir wenigstens wissen es nicht“, sagten die Leute um

Pemptides, „aber wir würden es gern erfahren.“ „Das ist auch hörenswert“, sagte der Vater. „Er kam den Chalkidiern mit einem thessalischen Aufgebot zu Hilfe, als der Krieg gegen die Eretrier auf dem Höhepunkt stand. Das Fußvolk schien den Chalkidiern stark genug zu sein, aber die Reiterei der Feinde abzuwehren, war für sie ein schweres Stück Arbeit. So riefen die Bundesgenossen Kleomachos zu Hilfe, einen beherzten Mann, er solle zuerst gegen die Reiterei einfallen. Der aber fragte seinen Geliebten, der anwesend war, ob er dem Kampf zuschauen wolle. Als dieser zusagte, ihn freundlich begrüßte und ihm den Helm aufsetzte, da wurde Kleomachos übermütig. Er sammelte die besten Thessaler um sich herum, zog glänzend aus und griff die Feinde so an, dass die (feindliche) Reiterei völlig in Verwirrung geriet und sich zur Flucht wandte. Als daraufhin auch die Schwerbewaffneten flohen, hatten die Chalkidier einen gewaltigen Sieg errungen. Den Kleomachos jedoch ereilte das Schicksal des Todes; sein Grab zeigen die Chalkidier auf dem Marktplatz, wo seitdem bis heute eine große Säule steht. Und die Knabenliebe, die bei ihnen vorher verrufen war, wussten sie von da an mehr als andere zu schätzen und in Ehren zu halten. Aristoteles aber sagt, Kleomachos sei auf andere Weise ums Leben gekommen, als er die Eretrieer im Kampf besiegt hatte. Der von dem Geliebten Geliebkoste sei ein Mann gewesen, der von den thrakischen Chalkidiern den Chalkidiern auf Euböa geschickt worden sei. Daher singe man bei den Chalkidiern: „Ihr Knaben, die ihr voll Anmut seid und von edlen Vätern stammt, verwehrt den Tüchtigen nicht den Umgang mit der Jugend. Denn zugleich mit Tapferkeit blüht der gliederlösende Eros in den Städten der Chalkidier.“

45 Gigon (nicht bei Rose)

aus: Stobaios, Ecl. IV, 21, 11

Aristoteles sagt, Schönheit sei empfehlender als jeder Empfehlungsbrief.

46 Gigon (nicht bei Rose)

aus: Stobaios, Ecl. IV, 21, 14

Als Aristoteles gefragt wurde, warum die Liebe zu den schönen Dingen gehöre, antwortete er: Das ist die Frage eines Blinden.

Über die Lust

83 R³ (793 Gigon)

aus: Athenaios, Deipnosophisten, Epitome 6 D

Die einen nennen Philoxenos einen Liebhaber von Fischgerichten, Aristoteles aber hält ihn für einen Gourmet schlechthin. Er schreibt irgendwo dazu Folgendes: „Unter dem Volke schwatzend verbringen sie den ganzen Tag bei den Kunststücken von Gauklern und bei denen, die vom Phasis oder vom Borystheus aus an Land gehen. Sie haben nichts gelesen ausser dem Buch *Essen* (*Deipnon*), und aus das noch nicht einmal ganz."

Über den Reichtum

56, 1 R³ (909 Gigon)

aus: Plutarch, Vita Pelopidae 3, 1–2

Was die meisten Menschen betrifft, sagt Aristoteles, so gebrauchen die einen aus Knauserei (den Reichtum) gar nicht, während ihn andere missbrauchen aus Verschwendungssucht. So sind diese ständig Sklaven ihrer Lüste, während jene ihr Leben in Geschäftigkeit verbringen.

56, 2 R³ (906 Gigon)

aus: Plutarch, De cupid. div. 8, 527 A

Hörst du denn nicht, werden wir sagen, die Behauptung des Aristoteles, dass die einen (den Reichtum) gar nicht gebrauchen, die anderen aber missbrauchen, keiner von beiden also angemessen. Denn jenen bringt das Eigentum weder Nutzen noch Zierde, diesen aber bringt es Schaden und Schande.

89 R³ (839 Gigon)

aus: Cicero, De officiis II 56–57

Wenn die vom Feinde Belagerten sich genötigt sähen, ein Sextarium (ca. ½ l) Wasser für eine Mine (ca. 50 Euro) zu kaufen, so erscheine uns dies beim ersten Hören unglaubwürdig und wir würden uns alle darüber wundern, aber bei näherem Hinsehen würden wir dies mit der Zwangslage entschuldigen. Bei jenen ungeheuren und unermesslichen Aufwendungen (bei Festspielen) wunderten wir uns durchaus nicht, während doch nicht einmal der

Not (des Volkes) abgeholfen und auch nicht die Würde (des Schenkenden) gemehrt werde. Selbst der übliche Genuss der Menge dauert nur kurze Zeit an und es wird dies für einen kurzen Augenblick gerade dem Geringfügigsten zuteil. In ihm erlösche gleichwohl mit der Übersättigung die Erinnerung an das Vergnügen. Richtig legt er (Aristoteles) noch dar, dass Derartiges für Knaben, junge Frauen, Sklaven und sklavenähnliche Freie angenehm sei, von einem ernsthaften Mann aber, der derartige Geschehnisse mit sicherem Urteil abwäge, auf keine Weise gebilligt werden könne.

N 1

aus: Philodem, De oec., 1906, col. 21, 28–35 Jensen

... das spürte auch Aristoteles in seiner Abhandlung *Über den Reichtum*, wonach der gute Mensch auch ein guter Geschäftsmann, der schlechte Mensch aber ein schlechter Geschäftsmann sei, wie Metrodoros aufgewiesen hat.

N 2

aus: Johannes Lydus, De mensibus IV 100

Aristoteles: Wenn es Tugend gibt, gibt es keinen Zufall. Denn die Geschehnisse des Zufalls schwingen sich nach oben und nach unten unter den menschlichen Angelegenheiten, infolge von Reichtum und ganz besonders von Ungerechtigkeit. Diejenigen aber, die auf die Tugend gerichtet sind und Gottes gedenken und stärkere Hoffnungen auf die glückseligen und materielosen Dinge setzen, verachten das Schöne in dieser Welt. Denn es gibt nichts Sicheres und nichts Abgegrenztes im Bereich des Zufalls, wie Euripides sagt. Wer dem Reichtum unterliegt, ist von unmäßigem Streben erfüllt.

Über das Königtum

p. 408 T 1 R[3] (T 16, 1 p. 62 Gigon)

aus: Ammonios, in Ar. Cat., praef., CAG IV 4 p. 3 (Busse)

Spezielle Schriften sind solche, die an jemanden persönlich gerichtet sind, wie Briefe oder Antworten auf Fragen z.B. des Makedonen Alexander über das Königtum und wie man Kolonien gründen solle.

p. 408 T 2 R[3] (nicht bei Gigon)

aus: Cicero, ad Atticum XII 40, 2

Eine Mahnschrift (an Caesar) versuche ich oft, doch mir fällt nichts ein. Gewiss, ich habe bei mir die Schriften des Aristoteles und des Theopomp an Alexander. Aber was ist daran ähnlich? Jene schrieben, was für sie selbst ehrenhaft und zugleich angenehm für Alexander war. Fällt dir etwas Ähnliches (für Caesar) ein?

p. 408 T 3 R[3] (nicht bei Gigon)

aus: Cicero, ad Atticum XIII 28, 2

Mir kommt nichts in den Sinn. Denn was die Mahnschriften beredter und gelehrter Männer an Alexander betrifft, so siehst du ja, in welcher Thematik sie sich bewegen. Sie ermahnen einen jungen Mann, der entflammt ist von Begierde nach wahrhaftigstem Ruhm, begierig aber auch, sich einen Rat geben zu lassen, der zu ewigem Ruhm zu führen vermag.

646, 1 R[3] (T 5, p. 35 Gigon)

aus: Vita Graeca Vulgata (22, p. 35, 22 Gigon)

Für Alexander verfasste (Aristoteles) auch eine Schrift *Über das Königtum* in *einem* Buch, worin er ihn dazu anleitet, wie man die Königsherrschaft ausüben soll.

646, 2 R[3] (T 3, p. 30 Gigon)

aus: Vita Marciana (§ 21 Düring 1957)

Damit er (Alexander) Wohltäter für alle Menschen werde, schrieb er (Aristoteles) für Alexander ein kleines Buch *Über das Königtum*, worin er Lehren erteilt, wie man als König regieren soll. Das machte auf die Seele des Alexander einen solchen Eindruck, dass er sagte, wenn er einmal niemandem eine Wohltat erwiesen habe: „Heute war ich nicht König, denn ich habe niemandem wohl getan.“

647 R[3] (982 Gigon)

aus: Themistios, or. 8 (p. 162 Downey-Norman)

Platon, sonst in jeder Hinsicht ein göttlicher und verehrungswürdiger Mann, hat in geradezu gefährlicher Weise den Satz geprägt, dass die Übel unter den Menschen nicht eher aufhören, bevor nicht entweder die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen geworden seien. Dieser Satz ist durch die Zeit widerlegt und zurechtgerückt. Aristoteles ist bewundernswert dafür, dass er durch eine kleine Änderung der Worte Platons den Satz wahrer ge-

macht hat, indem er sagt, das Philosophieren sei für den König nicht unbedingt notwendig, sondern hinderlich. Wenn er aber wahrhaft Philosophierenden begegne, dann solle er sich belehrbar zeigen und gut zuhören. Denn er erfüllt das Königtum mit guten Taten, nicht mit Worten.

Sammlung der (rhetorischen) Kunst des Theodektes (Theodekteia)

p. 114, T1 R[3] (133 Gigon)

aus: Ps.-Aristoteles, Rhet. ad Alex. 1, 1421 a 38–b 2

Wir haben aber auch von den übrigen Fachschriftstellern etwas übernommen, falls jemand etwas Feines darüber in den Fachbüchern (über Rhetorik) geschrieben hat. Du wirst es in zwei Büchern dargestellt finden, von denen das eine meines ist, und zwar in meinen für Theodektes geschriebenen Darstellungen, während das andere von Korax stammt.

p. 114, T2 R[3] (153 Gigon)

aus: Valerius Maximus VIII 14 ext. 3

Aristoteles hat seinem Schüler Theodektes Bücher über die Kunst (der Rhetorik) zur Edition anvertraut und sich später geärgert, dass er auf diese Weise deren Titel zugunsten eines anderen abgetreten habe. Daher hat er in einem eigenen Band und auf bestimmte Dinge insistierend das, was in diesen ‚Büchern des Theodektes' gesagt wurde, in größerem Umfange sich selbst zugeschrieben.

125 R[3] (136 Gigon)

aus: Quintilian, Institutio oratoria II 15, 10–12

Daher meinten manche, sorgfältiger vorzugehen, wenn sie bei sonst gleicher Meinung über die Rhetorik diese für eine Kraft hielten, durch Reden zu überzeugen. Dieses Ziel setzt sich auch Gorgias in dem Buch, über das ich oben schon gesprochen habe, gleichsam gezwungen durch Sokrates. Von ihm weicht auch Theodektes nicht ab, egal ob das Werk über Rhetorik, das seinen Namen als Verfasser trägt, von ihm selbst stammt oder von Aristoteles, wie man allgemein glaubt. Darin steht, das Ziel der Rhetorik sei es, Menschen durch Reden dahin zu führen, wohin der Redner es will.

126 R³ (140 Gigon)

aus: Quintilian, Institutio oratoria IV 2, 31, 61 und 63

Die meisten Schriftsteller, insbesondere die aus der Schule des Isokrates, wollen, dass die Erzählung (das ist: διήγησις) klar, kurz und wahrscheinlich sei. ... (61) Diesen drei Vorzügen des Erzählens fügen manche die Großartigkeit hinzu, die sie μεγαλοπρέπεια nennen. ... (63) Sowohl für eine Erzählung geeignet als auch den übrigen Teilen der Rede gemeinsam ist der Vorzug, den Theodektes ihr allein gegeben hat. Denn die Darstellung soll nach seinem Willen nicht nur großartig sein, sondern auch angenehm.

127, 1 R³ (142 Gigon)

aus: Dionys von Halikarnass, De compositione verborum 2 (p. 6–7 Usener-Radermacher)

Die Zusammensetzung ist, wie schon der Name sagt, eine gewisse Setzung der Redeteile zueinander, die manche auch die Elemente der Rede nennen. Diese haben Theodektes und Aristoteles und die Philosophen zu jener Zeit bis zu drei entwickelt, nämlich Nomina, Verba und Konjunktionen, indem sie diese zu primären Gliedern der Rede machten. Die Späteren und besonders die Schulhäupter der Stoa haben diese bis zu vier vorangetrieben, indem sie von den Konjunktionen die Artikel abtrennten.

127, 2 R³ (‹ 143 Gigon)

aus: Dionys von Halikarnass, De vita Demosth. 48 (p. 232–233 Usener-Radermacher)

Zu den primären Teilen der Rede, die von einigen auch Elemente genannt werden, mögen es nun drei sein, wie Theodektes und Aristoteles meinen, nämlich Nomina, Verben und Konjunktionen, mögen es vier sein, wie es der Auffassung des Stoikers Zenon und seiner Schule entspricht, mögen es noch mehr sein, kommen noch die beiden folgenden als gleichberechtigte hinzu: Sprachmelodie und Zeitmaß.

127, 3 R³ (144 Gigon)

aus: Quintilian, Institutio oratoria I 4, 17–19

Dann wird der betreffende Leher sehen, wie viele und welche Teile der Rede es gibt, wenngleich über die Zahl kaum Einvernehmen herrscht. Die Alten nämlich, unter denen Aristoteles und auch Theodektes waren, haben (als Teile der Rede) nur Verben, Nomina und Konjunktionen anerkannt, offenbar weil sie meinten, in den Verben sei die Kraft der Sprache, in den Nomina der Stoff, weil, was wir reden und worüber wir reden, verschieden ist, während in den Konjunktionen deren Verknüpfung läge. Meines Wissens werden diese Verknüpfungen von den meisten Konjunktionen genannt, doch

scheint mir diese Bezeichnung (Konjunktion) die angemessenere Übersetzung von Syndesmos zu sein. Allmählich ist von den Philosophen und besonders von den Stoikern die Zahl vermehrt worden, und vor allem sind den Konjunktionen die Artikel, später die Präpositionen hinzugefügt worden.

128 R³ (146 Gigon)

aus: Cicero, Orator 172

Dieser (Aristoteles) hält einen Vers in der Rede für unzulässig, schreibt aber einen Rhythmus vor. Sein Hörer Theodektes, ein, wie Aristoteles oft zu erkennen gibt, glänzender Schriftsteller und Künstler, meint und lehrt dasselbe. Theophrast aber behandelt diese Fragen sogar noch genauer.

129, 1 R³ (147 Gigon)

aus: Cicero, Orator 191–194

Es folgt also, dass man sehen muss, welche Rhythmen am besten in eine wohlgefügte Rede geraten sollen. ... (192) Aristoteles ... (193) findet den Päan dafür gut ... (194) und dasselbe, was man bei Aristoteles findet, sagen auch Theophrast und Theodektes über den Päan.

129, 2 R³ (148 Gigon)

aus: Cicero, Orator 218

Es ist jedenfalls (der Päan) nach übereinstimmender Meinung aller alten Autoritäten – Aristoteles, Theophrast, Ephoros – besonders geeignet für den Anfang und die Mitte einer Rede. Jene glauben, er sei es auch für die zuende gehende Rede, an welcher Stelle mir der Creticus geeigneter scheint.

130 R³ (386 Gigon) – Der Text gehört in die Schrift *Aporemata Homerica* hier S. 314.

131 R³ (985 Gigon)

aus: Ps.-Longinus, De sublimitate 32, 3

Aristoteles und Theophrast behaupten, es gebe Abmilderungen kühner Metaphern, indem man „sozusagen“, „gleichsam“, „wenn man so sagen soll“, „um einen sehr kühnen Ausdruck zu gebrauchen“ sagt. Denn der Vorbehalt, so sagt man, hindert das Wagnis.

132 R³ (145 Gigon)

aus: Aristoteles, Rhet. III 9, 1410 b 2–3

Die Anfänge der Perioden sind nahezu vollständig in den *Theodekteia* aufgeführt.

133, 1 R³ (139 Gigon)

aus: Prolegomenon Sylloge p. 216, 1–4 Rabe

Es ist Aufgabe des Redners, wie Theodektes sagt, das Proömium (der Rede) im Hinblick auf Wohlwollen, die Erzählung im Hinblick auf Glaubwürdigkeit, die Beweisführung im Hinblick auf Überredung und das Schlusswort im Hinblick auf Zorn oder Mitleid zu gestalten.

133, 2 R³ (138 Gigon)

aus: Prolegomenon Sylloge p. 32, 6–9 Rabe

Aufgabe der Rhetorik ist es nach Theodektes, das Proömium im Hinblick auf Wohlwollen, die Erzählung im Hinblick auf Glaubwürdigkeit, die Prozessführung im Hinblick auf den Beweis und die Zusammenfassung im Hinblick auf die Erinnerung zu gestalten.

134 R³ (141 Gigon)

aus: Rhetores Graeci I p. 454 Spengel

Aristoteles sagt in den *Theodekteia*, dass das Schlusswort als Hauptpunkt eine Ermahnung an die Zuhörer enthält. Wir ermahnen aber in dreifacher Weise, indem wir die für einen jeden ermahnenden Elemente auf die Affekte zurückführen. Es ist demnach eine Funktion des Schlusswortes die Erregung der Affekte, eine zweite Funktion ist, zu loben oder zu tadeln. Denn dafür ist in den Schlussworten der (angemessene) Platz. Die dritte Funktion ist, die Erinnerung an das Gesagte wach zu rufen. Woran man sich leicht erinnert und das Affektlose braucht man nicht anzustacheln.

135 R³ (1018 Gigon)

aus: Scholia in Demosthenis or. 1, 53 a

Aristoteles sagt, es müsse der Ratgeber seinen Rat so geben, als wolle er selber teilnehmen an dem, wozu er rät. Denn man folgt denen eher, die man bereit sieht, mit Anteil zu nehmen an denen, denen sie einen Rat zuerkannt haben.

Sammlung rhetorischer Lehrsätze (Synagoge)

136, 1 R[3] (123 Gigon)

aus: Cicero, De inventione II, 6

Und die alten Verfasser von rhetorischen Lehrbüchern, angefangen von ihrem Begründer und Erfinder Teisias, hat Aristoteles hervorgeholt und in einer Schrift zusammengeführt. Dabei hat er die Lehren eines jeden mit Namensnennung und großer Sorgfalt zusammengesucht, klar niedergeschrieben, entknotet und dargelegt. Und er hat die Erfinder selbst durch Anmut und Kürze der Rede so sehr übertroffen, dass niemand deren Lehren aus ihren eigenen Büchern zur Kenntnis nimmt, sondern alle, die wissen wollen, was diese lehren, an ihn (Aristoteles) wie zu einem viel geeigneteren Erklärer sich wenden.

136, 2 R[3] (‹ 124 Gigon)

aus: Cicero, De oratore II 160

Und zwischen diesem Aristoteles – von dem las ich jenes Buch, in dem er die Redekunst aller Früheren dargestellt hat, wie auch jene (Bücher), in denen er selbst manches über dieselbe Wissenschaft gesagt hat – und diesen (angeblich) wahren Lehrern dieser Wissenschaft, scheint mir der folgende Unterschied zu bestehen. Er hat mit derselben Schärfe des Geistes, mit der er die Kraft und das Wesen aller Dinge gesehen hatte, auch das in Augenschein genommen, was sich auf die Redekunst, die er selbst gering schätzte, bezieht. Jene aber, die das (die Rhetorik) allein als bearbeitenswert erachten, verharrten in der Behandlung dieser einen Wissenschaft, nicht mit derselben Klugheit wie er, aber doch in diesem einen Gebiet, mit Erfahrung und größerem Eifer.

137 R[3] (125 Gigon)

aus: Cicero, Brutus 46–48

Daher sagt Aristoteles: Als nach der Vertreibung der Tyrannen in Sizilien die privaten Streitsachen nach einem langen Zeitraum wieder vor Gericht kamen, da hätten, weil jenes Volk scharfsinnig und für Streitigkeiten geboren sei, zum ersten Mal die Sizilianer Korax und Teisias Regeln und Vorschriften (für das kunstmäßige Reden) verfasst. Denn zuvor sei niemand gewohnt gewesen, systematisch und kunstgerecht zu reden. Gleichwohl hätten die meisten sorgfältig und präzise geredet. Von Protagoras seien Erörterungen über herausragende Dinge schriftlich abgefasst und bereit gelegt worden, welche man jetzt ‚Allgemeinplätze' nennt. Das Gleiche habe Gorgias gemacht, als er Lob- und Tadelreden über einzelne Dinge verfasste, weil er geglaubt habe, die eigentlichste Fähigkeit des Redners sei es, eine Sache durch Loben ver-

mehren und durch Tadeln niederschlagen zu können. Ähnliche Schriften habe auch Antiphon aus Rhamnus verfasst. Niemand habe jemals in einem Prozess auf Leben und Tod besser geredet als er bei seiner eigenen Verteidigung. Das schreibt glaubwürdig Thukydides, der als Hörer selbst dabei war. Lysias habe anfangs wiederholt öffentlich erklärt, es gebe eine Theorie der Rede. Dann aber habe er, weil Theodoros in der Theorie subtiler, in den Reden aber nüchterner war, damit begonnen, Reden für andere zu schreiben und die Theorie beiseite zu legen. Ähnlich habe Isokrates anfangs die Existenz einer Theorie der Rede geleugnet, gleichwohl aber routinemäßig Reden für andere geschrieben, die diese bei Gerichten benutzten. Als er dann aber wiederholt selber vor Gericht geladen wurde, weil er gleichsam gegen das Gesetz: ‚Durch wen jemand bei einer gerichtlichen Prozedur hintergangen wird' verstoßen hat, da habe er aufgehört, Reden für andere zu schreiben und sich ganz der Ausarbeitung der Theorie hingegeben.

138 R³ (127 Gigon)

aus: Diogenes Laertios II 103–104

Träger mit dem Namen Theodoros hat es zwanzig gegeben. Der neunte war Byzantier, bekannt durch seine politischen Reden. Der zehnte ebenfalls; ihn erwähnt Aristoteles in seinem *Abriss über die Redner.*

139 R³ (‹ 126 Gigon)

aus: Quintilian, Institutio oratoria III 1, 8–14

Denn als erster nach denen, die die Dichter überliefert haben, soll Empedokles etwas im Bereiche der Rhetorik bewegt haben. Die ältesten Fachschriftsteller (der Rhetorik) waren Korax und Teisias, Siziler; denen gefolgt ist ein Mann von der selben Insel, Gorgias aus Leontinoi, wie berichtet wird, dessen Schüler. Er stand durch das Geschenk eines sehr langen Lebens (denn er lebte 109 Jahre) mit Vielen gleichzeitig in Blüte und daher war er auch Konkurrent derer, über die ich weiter oben gehandelt habe, und er hat sogar Sokrates überlebt. Es wirkten gleichzeitig mit ihm Thrasymachos aus Kalchedon, Prodikos aus Chios und Protagoras aus Abdera, von dem Euathlos für 10000 Denare die Redekunst gelernt haben soll, die er dann auch herausgab, und Hippias von Elis und Alkidamas aus Elaia, den Platon Palamedes nennt, auch Antiphon, der als erster von allen eine Rede schriftlich aufgezeichnet, gleichwohl aber auch eine Rhetorik verfasst hat und der eine glänzende Rede zu seiner eigenen Verteidigung gehalten haben soll. Sodann Polykrates, der, wie wir schon früher erwähnt, eine Rede gegen Sokrates geschrieben hat, und Theodoros aus Byzanz, auch seinerseits einer von denen, die Platon Logodaidaloi nennt. Von diesen sollen als erste Protagoras und Gorgias die Gemeinplätze und Prodikos die Affekte behandelt haben, desgleichen Hippias,

Protagoras und Thrasymachos. Cicero behauptet im *Brutus*, vor Perikles habe es keine Schrift gegeben, die rednerischen Schmuck gehabt hätte, von ihm sei einiges im Umlauf. Ich jedenfalls kann nichts finden, das des so großen Ruhmes der Beredsamkeit würdig gewesen wäre und daher wundere ich mich weniger, dass es niemanden gibt, der annimmt, es sei von ihm (derartiges) geschrieben worden; das, was da überliefert ist, sei von anderen geschrieben.

Diesen sind viele nachgefolgt, doch der berühmteste war Isokrates, der Schüler des Gorgias. Obwohl es über seinen Lehrer (Gorgias) unter den Autoren keine Übereinstimmung gibt, glauben wir dem Aristoteles. ... Aristoteles hat im Nachmittagsunterricht die Rhetorik zu lehren begonnen, wobei er sich, wie überliefert wird, häufig berief auf jenen bekannten Vers aus dem Philoktet: „Es ist eine Schande zu schweigen und Isokrates reden zu lassen." Eine (Darstellung der) Rhetorik gibt es von beiden, doch hat Aristoteles sie in mehr Schriften dargestellt. Zur selben Zeit lebte auch Theodektes, über dessen Werk wir oben schon gehandelt haben.

140 R³ (128 Gigon)

aus: Dionysios von Halikarnass, Isokrates 18

Niemand soll annehmen, ich wüsste nicht, dass Aphareus, ein Vorfahre von mir und Adoptivsohn von Isokrates, in seiner *Rede gegen Megakleides über den Vermögenstausch* völlig klar gemacht hat, von seinem (Adoptiv-)Vater sei niemals eine Rede für den Gerichtshof geschrieben worden, und dass andererseits Aristoteles sagt, es seien sehr viele Bände isokrateischer Gerichtsreden von den Buchhändlern in Umlauf gebracht worden. Ich kenne ja all das, was von jenen Männern gesagt wurde, und ich glaube auch Aristoteles nicht, der diesen Mann (Isokrates) nur mit Schmutz bewerfen wollte, und ich stimme auch dem Aphareus deshalb nicht zu, weil er nur eine glanzvolle Rede gestalten wollte. Ich glaube vielmehr, dass der Athener Kephisiodoros ein zuverlässiger Zeuge für die Wahrheit ist, der mit Isokrates zusammengelebt hat, sein treuester Schüler war und der die so bewundernswerte Verteidigungsrede in dem Prozess gegen Aristoteles verfasst hat. So glaube ich, dass von diesem Mann (Isokrates) einige Gerichtsreden verfasst worden sind, wenn auch nicht viele.

141 R³ (129 Gigon)

aus: Vita Isocratis anonyma, p. 105 Dindorf

Es heißt, dass er (Isokrates) auch eine *Rhetorik* geschrieben habe, die aber im Laufe der Zeit das Schicksal erlitt, verloren gegangen zu sein. Da fragt man sich, woher es denn evident ist, dass dies sich so verhält. Wir sagen, dass der Philosoph Aristoteles in seiner Sammlung rhetorischer Lehren auch diese (die *Rhetorik* des Isokrates) erwähnt hat.

Über das Zusammenleben von Mann und Frau (Ökonomik)

p. 138 T 1 R[3] (1006 Gigon)

aus: Hieronymus, adversus Iovinianum I 48 (Patr. Lat. 23 Migne)

Aristoteles, Plutarch und unser Seneca haben Bücher über die Ehe geschrieben, denen oben manches entnommen ist und auch das, was wir im Folgenden hinzufügen.

182, 1 R[3] (99, 2 Gigon)

aus: Elias, Comm. in Categ. Prooem. (CAG XVIII 1 p. 116 Busse)

Er (Aristoteles) hat auch Bücher zur Ökonomik geschrieben, wie die *Zusammenstellung ökonomischer Fragen* und die Schrift *Über das Zusammenleben von Mann und Frau*. Darin sagt er, dass das gut geordnete Haus aus vier Komponenten zusammengeschmiedet ist, aus dem Verhältnis von Vater zu Kindern, von Mann zu Frau, von Herr zu Sklaven, von Einkünften zu Ausgaben, und zwar so wie es von uns dargestellt ist in den Vorbemerkungen zur *Einleitung* des Porphyrios.

182, 2 R[3] (99, 1 Gigon)

aus: Elias, Prolegomena in Porph. Isagoge (CAG XVIII 1 p. 33, 2–7 Busse)

Zum Zwecke einer (guten) Hauswirtschaft ist von ihm die *Hauswirtschaftslehre* geschrieben worden, worin er sagt, dass aus vier Komponenten das Haus zusammengeschmiedet sei, aus dem Verhältnis von Vater zu Kindern, von Mann zu Frau, von Herr zu Sklaven, von Einkünften zu Ausgaben, damit weder die Einkünfte höher sind als die Ausgaben – das wäre Geiz und mangelnde Großzügigkeit –, noch die Ausgaben höher als die Einkünfte – denn das wäre Verschwendung –, sondern im Gleichgewicht.

182, 3 R[3] (99, 3 Gigon)

aus: David, Prolegomena Philos. (CAG XVIII 2 p. 74, 17–25 Busse)

Er (Aristoteles) hat auch eine *Ökonomik* geschrieben, worin er auch die Verwaltung des Hauses erörtert. Dort sagt er, dass vier Komponenten zusammenkommen müssen für den Bestand eines Hauses, nämlich das Verhältnis von Mann zu Frau, von der Sorge des Vaters für die Kinder, von der Ehrfurcht der Sklaven dem Herrn gegenüber, und dass die Einkünfte im rechten Verhältnis zu den Ausgaben stehen. Denn jedes Missverhältnis ist zu tadeln. Wenn sich nämlich viele Einkünfte finden, aber wenig Ausgaben, so ist dies tadelnswert. Denn wer so handelt, wird als geldgierig angesehen. Finden sich

aber wenig Einkünfte und viele Ausgaben, so ist das (ebenfalls tadelnswert), denn wer so handelt, wird als Verschwender angesehen.

182, 4 R³ (99, 4 Gigon)

aus: Anon. Prolegomena Philos. (cod. Parisinus Gr. 1973 F 17 b)

Und Aristoteles macht dies deutlich in seinem aus *einem* Buch bestehenden Werk über die beste Ökonomie in der folgenden Erörterung. Er sagt, dass diese (die Ökonomie) aus vier Komponenten besteht, aus dem Verhältnis von Vater zu Kindern, von Sklave zum Herrn, von Frau zum Mann, von Einkünften zu Ausgaben, damit weder etwas fehlt noch etwas im Überfluss vorhanden ist, sondern das rechte Verhältnis zueinander gewahrt wird. Denn wenn sich der Vater schlecht verhält zum Sohn und der Mann zur Frau oder der Herr zum Sklaven und wiederum alles andere sich umgekehrt (als richtig) zueinander verhält, dann dürfte das Haus in schlechter Verfassung sein, weil alle im Haus nicht die gleiche, sondern unterschiedliche Vorstellungen haben.

183 R³ (100 Gigon)

aus: Clemens Alexandrinus, Paidagogos III 84, 1 Stählin

Ich möchte den Verheirateten raten, ihre Frauen nicht vor den Augen von Sklaven zu küssen. Denn Aristoteles gestattete vor den Sklaven noch nicht einmal ein Lächeln, geschweige denn, dass man vor ihrem Angesicht in liebevoller Begrüßung der Frau sich zeigt. Besser sei es, schon zu Hause damit zu beginnen, die Würde der Ehe zu zeigen. Denn als stärkstes Band der Besonnenheit strahle sie reine Freuden aus. Ganz wunderbar heißt es in der Tragödie: „O weh, die Frauen…“. Solche Vorschriften der Gerechtigkeit und Aussprüche von Männern, denen an zuchtvoller Weisheit gelegen war, soll man nicht ignorieren.

Über die Ideen

185, 1 R³ (115 Gigon)

aus: Syrianos, in Ar. Met. XIII 5, 1080 a 9 (CAG VI 1 p. 120–121 Kroll)

Dass er (Aristoteles) darüber hinaus nichts zu sagen hat gegen die Annahme der Ideen, zeigen das erste Buch dieser Pragmatie (der *Metaphysik*) und die beiden Bücher der Abhandlung *Über die Ideen*. Denn er verwendet überall nahezu die gleichen Argumente, und indem er sie bald zerstückelt und un-

tergliedert, bald in stärker zusammengefasster Form verkündet, versucht er, die älteren Philosophen zu korrigieren.

185, 2 R^3 (116 Gigon)

aus: Syrianos, in Ar. Met. XIV 6, 1093 b 24 (CAG VI 1 p. 120–121 Kroll)
Das ist es, was er (Aristoteles) einzuwenden hat gegen die Theorien der Pythagoreer und der Platoniker, was ja auch das im ersten Buch (der *Metaphysik*) Gesagte enthält, wie auch der Kommentator Alexander anmerkt. Uns darauf stützend, glauben deshalb auch wir, diese Fragen nicht übergehen zu sollen, und auch nicht das, was er (Aristoteles) in den beiden Büchern *Über die Ideen* gegen diese (Philosophen) gesagt hat. Denn das dort Gesagte rundet eben die gleiche Thematik ab.

185, 3 R^3 (120 Gigon)

aus: Ps.-Alexander von Aphrodisias, in Ar. Met. XIV 6, 1093 b 24 (CAG I p. 836–837 Hayduck)
Das sind nun die Folgerungen, die sich aus dem Gesagten ergeben. Und es könnte darüber hinaus noch mehr angeführt werden, so die beiden Bücher, die er *Über die Ideen* geschrieben hat, und Anderes über die Bücher XIII und XIV und auch außerhalb der *Metaphysik*.

186 R^3 (116 Gigon)

aus: Schol. in Dionys. Thrac. p. 116, 13–16 Hilgard
Man muss wissen, dass die Definitionen sich auf das Allgemeine und das immer Feststehende beziehen, wie auch Aristoteles in der Schrift *Über die Ideen* gesagt hat, die er gegen die platonischen Ideen verfasst hat. Denn alles Partikulare ist in Veränderung begriffen und verhält sich niemals in gleicher Weise, während das Allgemeine nicht wandelbar und ewig ist.

187 R^3 (‹ 118, 3 p. 377–380 Gigon)

aus: Alexander von Aphrodisias, in Ar. Met. I 9, 990 b 11 (CAG I p. 78–84 Hayduck)
Sie nehmen die Wissenschaften in mehrfachem Sinne für die Etablierung von Ideen in Anspruch, wie er (Aristoteles) im ersten Buch seiner Schrift *Über die Ideen* sagt. Dabei hat er hier offenbar folgende Argumente im Sinn: Wenn jede Wissenschaft ihre Aufgabe erfüllt, indem sie sich auf jeweils ein und dasselbe Gebiet bezieht und nicht auf irgendeine Einzelerscheinung, dann würde es für jede Wissenschaft noch etwas anderes neben den Sinnendingen geben, etwas Ewiges und Muster für die Einzelerscheinungen in einer jeden Wissenschaft. So etwas wäre die Idee.

Ferner: Die Dinge, von denen es Wissenschaften gibt, existieren. Die Wissenschaften beziehen sich aber auf gewisse andere Objekte neben den Sinnendingen, denn diese (die Sinnendinge) sind unendlich und unbestimmt, während die Wissenschaften sich auf bestimmte (Objekte) beziehen. Also gibt es Dinge neben den Einzeldingen, das aber sind die Ideen.

Ferner: Wenn die Medizin die Wissenschaft nicht von dieser Gesundheit (eines einzelnen Menschen), sondern von der Gesundheit schlechthin ist, dann muss es so etwas wie „die Gesundheit selbst" geben. Und wenn die Geometrie die Wissenschaft nicht von dieser Gleichung und dieser Abmessung, sondern von der Gleichung schlechthin und von der Abmessung schlechthin ist, dann muss es so etwas wie „die Gleichung selbst" und „die Abmessung selbst" geben, das aber sind die Ideen.

Diese Argumente jedoch beweisen nicht das Vorgelegte, nämlich die Existenz von Ideen, sondern beweisen nur, dass es etwas neben den Einzeldingen und den Sinnendingen gibt. Keineswegs folgt jedoch daraus, dass, wenn es etwas neben den Einzeldingen gibt, dies Ideen seien. Denn was es neben den Einzeldingen gibt, das ist das Allgemeine, auf das sich, so behaupten wir, in der Tat die Wissenschaften beziehen. Ferner müsste es dann auch Ideen geben, die unter den Bereich des herstellenden Könnens fallen. Denn jedes herstellende Können bezieht alles, was durch dieses Können hervorgebracht wird, auf ein bestimmtes Etwas, und die Dinge, von denen es ein herstellendes Können gibt, existieren, und so beziehen sich die Formen des herstellenden Könnens auf etwas anderes neben den Einzeldingen. Und das letztere Argument muss, davon abgesehen, dass es auch seinerseits die Existenz von Ideen nicht beweist, so scheinen, als ob sie Ideen etablierten in einem Bereich, in dem sie die Existenz von Ideen gar nicht annehmen wollen. Denn wenn es „eine Gesundheit selbst" geben sollte, weil die Medizin nicht eine Wissenschaft von dieser Gesundheit, sondern von der Gesundheit schlechthin ist, dann müsste es ja auch so sein bei jeder einzelnen Form des herstellenden Wissens. Denn sie bezieht sich nicht auf das Einzelne oder auf dieses Spezielle, sondern schlechthin auf das, womit es (das herstellende Wissen) zu tun hat, wie z.B. die Zimmermannskunst auf die Bank schlechthin und nicht auf diese einzelne Bank, ferner auf das Bett schlechthin und nicht auf dieses einzelne Bett. Ebenso sind die Bildhauerkunst, die Malerei, die Baukunst und jede andere Disziplin herstellenden Wissens auf die Gegenstände bezogen, die in ihren jeweiligen Bereich fallen. Also müsste es eine Idee für die Dinge geben, die unter eine jede Form des herstellenden Wissens fallen, was sie aber nicht ansetzen wollen.

Sie verwenden auch das folgende Argument für die Etablierung der Ideen. Wenn ein jeder der vielen Menschen ein Mensch ist und von den Tieren (ein jedes) ein Tier und bei allem anderen ebenso, und wenn es nicht so ist, dass bei jedem dieser Verhältnisse nur etwas von sich selbst ausgesagt wird,

sondern es etwas gibt, das von allen Dingen ausgesagt wird, ohne mit einem einzelnen von ihnen identisch zu sein, dann dürfte es ein Seiendes geben neben den einzelnen seienden Dingen, abgetrennt von ihnen und ewig. Denn es wird immer in gleicher Weise ausgesagt, während alles andere, was zahlenmäßig differenziert ist, sich ändert. Was aber Eines hinzugefügt zu Vielem ist, abgetrennt von den Dingen und ewig, das ist eine Idee. Also gibt es Ideen.

Er sagt, dieses Argument etabliere auch Ideen von Verneinungen und von Nicht-Seiendem. Denn auch die Verneinung wird als ein und dieselbe von vielen Dingen ausgesagt, auch von nicht seienden, und sie ist nicht identisch mit irgendeinem der Dinge, von denen etwas als zutreffend ausgesagt wird. Denn ‚Nicht-Mensch' wird ausgesagt vom Pferd, vom Hund und von allem außer dem Menschen, und deshalb ist es Eines zu Vielem und mit keinem der Dinge identisch, von denen etwas ausgesagt wird. Ferner: Es bleibt immer als etwas von den gleichartigen Einzeldingen gleichartig zutreffend Ausgesagtes. Denn ‚Nicht-Musiker' kann von Vielen als zutreffend ausgesagt werden (nämlich von allen, die nicht Musiker sind), ebenso von allen, die nicht Menschen sind, ‚Nicht-Mensch'. Also gibt es auch Ideen von Verneinungen. Das aber ist unsinnig. Denn wie kann es eine Idee des Nicht-Seienden geben? Wenn einer dies akzeptierte, dann müsste es ja auch eine einzige Idee für Unzusammengehöriges und ganz und gar Verschiedenartiges geben, so rein zufällig für eine Linie und für einen Menschen, denn diese sind nicht Pferde. Ferner müsste es eine einzige Idee für das Unbestimmte und das Unbegrenzte geben, und auch für Primäres und Sekundäres, denn nicht Holz sind Menschen und Lebewesen, wovon das eine das Primäre, das andere das Sekundäre ist. Davon wollen sie selbst weder (gemeinsame) Gattungen noch Ideen ansetzen. Es ist klar, dass auch dieses Argument die Existenz von Ideen nicht erschließt, sondern seinerseits nur zu beweisen vermag, dass das gemeinsam Ausgesagte (der Allgemeinbegriff) etwas anderes ist als das einzelne, wovon es (allgemein) ausgesagt wird. Ferner: Die gleichen, die beweisen wollen, dass es ein gemeinsam Ausgesagtes von einer Pluralität von Dingen gibt und dass das die Idee sei, etablieren dieses (als Idee) von Verneinungen. Denn wer etwas von einer Pluralität leugnet, der wird es leugnen, indem er es auf ein bestimmtes Etwas bezieht. Wer etwa sagt: „Mensch ist nicht weiß, Pferd ist nicht (weiß)", leugnet nicht im einzelnen irgendetwas Spezifisches, sondern stellt einen Bezug auf etwas Bestimmtes her, auf das Weiße, und leugnet, dass es das Gleiche bei allen sei. Wer bejaht, dass es ein und dasselbe von einer Pluralität (von Dingen) gibt, der wird nicht im Einzelfall etwas Anderes, sondern Identisches als seiend bejahen, wie den Menschen in Bezug auf ein und dasselbe Seiende. Wie bei der Verneinung, so auch bei der Bejahung. Also gibt es ein anderes Seiendes neben dem Sein in den wahrnehmbaren Dingen, was die Ursache für eine auf eine Pluralität sich beziehende wahre und allgemeingültige Bejahung ist, und das ist die Idee. Er be-

hauptet nun, dass dieses Argument Ideen nicht nur von bejahten, sondern auch von verneinten Dingen erzeuge. Denn in beiden Fällen gibt es in gleicher Weise den Bezug auf ein Identisches.

Das Argument, das vom Denken her die Existenz von Ideen etabliert, ist das folgende. Wenn wir an einen Menschen denken oder an ein zu Fuß gehendes Wesen oder an ein Lebewesen (überhaupt) und dabei an etwas Seiendes denken und nicht an irgendwelche Einzelheiten – denn es bleibt ja das Denken an diese Wesen auch nach ihrem Tod –, so ist klar, dass es neben den einzelnen und sinnlich wahrnehmbaren Dingen etwas geben muss, woran wir denken, ob diese Dinge nun sind oder nicht. Denn dann denken wir nicht an etwas Nicht-Seiendes. Das aber ist die Form und die Idee. Er sagt, dass dieses Argument Ideen auch von vergehenden und vergangenen Dingen etabliere, wie von Sokrates oder von Platon. Denn wir denken ja an sie und bewahren eine Vorstellung von ihnen, auch wenn sie nicht mehr (unter uns) sind. Denn wir können uns eine Vorstellung von den nicht mehr seienden Wesen erhalten. Tatsächlich können wir aber auch an Wesen denken, die überhaupt nicht existieren, wie an einen Hippokentauren, eine Chimäre. So erschließt auch dieses Argument die Existenz von Ideen nicht.

Das Argument, das aufgrund einer Relation Ideen etabliert, ist das folgende. In Fällen, wo ein und dasselbe von einer Pluralität ausgesagt wird in nicht homonymem Sinne, sondern, indem es ein und dieselbe Beschaffenheit deutlich macht, sind diese aus sich selber wahr, entweder dadurch, dass das durch die Aussage Bezeichnete in vollgültigem Sinne so ist, wie wenn wir Sokrates und Platon einen Menschen nennen, oder dadurch, dass es sich um Abbildungen wirklicher Gestalten handelt, wie wenn wir einen gemalten Menschen einen Menschen nennen, – wir verdeutlichen ja daran die Abbildungen der Menschen, indem wir bei allen ein und dieselbe Beschaffenheit aufweisen –, oder dadurch, dass das eine das Urbild, das andere das Abbild ist, so wie wir sowohl Sokrates (selbst) als auch die Abbildungen von ihm einen Menschen nennen. Wir sagen aber dabei das Gleiche als ein in homonymem Sinne Ausgesagtes aus. Denn weder passt dieselbe Definition auf alle, noch bezeichnen wir so Dinge, die wirklich gleich sind. Denn die Quantität ist bei den wahrnehmbaren Dingen in Bewegung, wandelt sich ständig und ist nicht etwas fest Abgegrenztes. Vielmehr kann nichts von den Dingen hier (auf Erden) die Definition des Gleichen wirklich erfüllen. Das ist aber auch nicht möglich unter der Annahme, dass das eine Urbild und das andere Abbild ist. Denn es ist das eine nicht in stärkerem Maße als das andere Urbild oder Abbild. Wenn aber jemand annehmen wollte, dass das Abbild dem Urbild nicht homonym sei, so folgt daraus doch stets, dass diese gleichen Dinge gleich sind als Abbilder des wirklich und wahrhaft Gleichen. Wenn aber das so ist, dann gibt es so etwas wie das Gleiche selbst und in wirklichem Sinne, auf das bezogen die Abbilder auf dieser Welt in Erscheinung treten und als

gleich ausgesagt werden. Das aber ist die Idee als Urbild für die Dinge, die in Relation zu ihm (dem Urbild) stehen. Dies ist nun ein Argument, das Ideen selbst von Relationen etabliert. Es scheint sorgfältiger, genauer und unmittelbarer an einen Ideenbeweis heranzukommen. Denn dieses Argument zeigt offensichtlich nicht einfach, dass es etwas Gemeinsames neben den Einzeldingen gibt, wie die früheren Beweise, sondern dass es ein Urbild gibt für die Dinge auf dieser Welt, das wirklich ist. Denn dies gilt als charakteristisch für die Ideen in höchstem Maße. Dieses Argument, so sagt er, etabliere Ideen selbst von Relationen. Der jetzt vorliegende Beweis jedenfalls ist vom Argument des Gleichen aus vorangeschritten, das ja zu den in Relation stehenden Dingen gehört. Sie sagen jedoch, es gebe von in Relation stehenden Dingen keine Ideen, weil die Ideen für sich stünden und ihrer Meinung nach gewisse Substanzen seien, während die Dinge, die in Relation stünden, ihr Sein in einer Beschaffenheit des Verhältnisses zueinander hätten. Ferner: Wenn das Gleiche einem Gleichen gleich ist, dann müsste es mehrere Ideen des Gleichen geben. Denn das „Gleiche-selbst" ist dem „Gleichen-selbst" gleich. Wäre es nämlich keinem Gegenstand gleich, dann wäre es wohl überhaupt nicht gleich. Ferner müsste es nach dem gleichen Argument auch Ideen von Nichtgleichem geben. Denn von Entgegengesetztem dürfte es Ideen entweder (zu beidem) geben oder überhaupt nicht. Das Ungleiche aber ist, darin stimmen sie überein, in mehr als einem Gegenstand. Auf der anderen Seite aber verallgemeinert er diese Auffassung, indem er sie sich selbst zu eigen macht, wenn er sagt: „Von den Dingen, von denen wir leugnen, dass es ein Genos für sich gibt ...", wobei er „Genos" sagt für das Zugrundeliegende und für die Natur (der Dinge), so als sei dies ein Nebengewächs, wie er an anderer Stelle sagt.

188 R[3] (118, 3 p. 380–381 Gigon)

aus: Alexander von Aphrodisias, in Ar. Met. I 9, 990 b 15 (CAG I p. 83, 35–85, 13 Hayduck)

Das Argument, das den „dritten Menschen" einführt, ist das folgende. Sie sagen, dass Dinge, die gemeinsam von Substanzen ausgesagt werden, in vollgültigem Sinne sind und dass dies die Ideen seien. Ferner seien die Dinge, die einander ähnlich sind, aufgrund von Teilhabe an ein und derselben Substanz einander ähnlich, die in vollem Sinne dies ist, und auch dies sei die Idee. Wenn das jedoch der Fall ist und wenn das von bestimmten Gegenständen gemeinsam Ausgesagte, sofern es nicht identisch ist mit einem einzelnen Gegenstand der Aussage, etwas anderes neben jenem ist, – denn deshalb ist „der Mensch selbst" die Gattung (Mensch), weil er von den Einzel(menschen) ausgesagt wird, ohne mit einem von ihm identisch zu sein –, dann muss es einen „dritten Menschen" geben sowohl neben dem Einzelmenschen wie Sokrates und Platon als auch neben der Idee, die doch eine zahlenmäßige Einheit ist.

Es gibt aber auch ein von den Sophisten vorgebrachtes Argument, das den „dritten Menschen“ auf folgende Weise einführt. Wenn wir sagen: „Mensch geht spazieren“, dann meinen wir nicht, dass der Mensch als Idee spazieren geht, denn sie (die Idee) ist ja unbewegt, aber auch nicht, dass von allen Menschen einige Einzelmenschen gerade spazieren gehen. Denn wie könnten wir (das sagen), wenn wir nicht wissen, wer (gerade spazieren geht)? Denn dass der Mensch (überhaupt) spazieren geht, wissen wir, auf wen aber von den Einzelmenschen diese Aussage gerade zutrifft, wissen wir nicht. So sagen wir, dass es neben diesen Einzelmenschen einen „dritten Menschen“ gibt, der spazieren geht. Also gibt es einen „dritten Menschen“, von dem wir das Spazierengehen aussagen. Diesem sophistischen Argument leisten diejenigen Vorschub, die das Allgemeine vom Einzelnen trennen, wie es die Vertreter der Ideenlehre tun. So sagt Phanias in der Schrift *Gegen Diodor*, der Sophist Polyxenos habe den „dritten Menschen“ eingeführt mit den Worten: Wenn der Mensch gemäß der Teilhabe und des Mitseins an der Idee und damit am ‚Menschen selbst‘ sein Sein hat, dann muss es noch einen Menschen geben, der sein Sein in Relation zur Idee hat. Denn weder der ‚Mensch selbst‘, was ja die Idee ist, existiert gemäß der Teilhabe an der Idee, noch ist es der Einzelmensch. Es bleibt nur übrig, dass es einen „dritten Menschen“ gibt, der sein Sein in Relation zur Idee hat.

Auch noch auf folgende Weise wird der „dritte Mensch“ bewiesen. Wenn etwas von mehreren Gegenständen Ausgesagtes gültig und von den Gegenständen der Aussage verschieden ist, abgetrennt von ihnen, – denn das meinen ja die Anhänger der Ideenlehre zu beweisen; deswegen gibt es ja bei ihnen den ‚Menschen selbst‘, weil der Mensch von den vielen Menschen gültig ausgesagt wird und doch etwas anderes als die Einzelmenschen ist – wenn dies also so ist, dann muss es einen „dritten Menschen“ geben. Denn wenn der ausgesagte (Mensch) jeweils ein anderer ist und sein eigenes Bestehen hat, das Prädikat Mensch sich aber sowohl auf die Einzelmenschen wie auf die Idee bezieht, dann muss es einen „dritten Menschen“ geben neben den Einzelmenschen und der Idee und so auch einen vierten neben diesem (dem dritten) und der Idee und den Einzelmenschen, ebenso einen fünften und so weiter bis ins Unendliche.

Dieses Argument ist dasselbe wie das erste. Das ist bei ihnen der Fall, weil sie gleiche Dinge durch Anteilnahme an etwas Identischem als gleich ansetzen. Denn Menschen und Ideen von Menschen (sind sich gleich). Beide Argumente, die als die genaueren gelten, widerlegt er nun, das eine, das selbst von Relationen Ideen etabliert, und das andere, das den „dritten Menschen“ einführt und dann die Menschen ins Unendliche vermehrt. Und eine ähnliche Vermehrung wird auch bei allen anderen Dingen stattfinden, von denen sie Ideen annehmen. Die erste Erklärung des „dritten Menschen“ hat unter anderem auch Eudemos in seiner Schrift *Über den sprachlichen Ausdruck*,

die letzte benutzt er selbst (Aristoteles) im ersten Buch *Über die Ideen* und auch in dieser Schrift (der *Metaphysik*) ein wenig weiter unten.

118, 3 p. 381–382 Gigon (nicht bei Rose)

aus: Alexander von Aphrodisias, in Ar. Met. I 9, 991 a 8 (CAG I p. 85–88 Hayduck).

Noch mehr und ganz besonders wollen sie den Prinzipien ein Sein zuerkennen. Denn die Prinzipien sind für sie Prinzipien auch der Ideen selbst. Prinzipien aber sind die Eins und die Unbestimmte Zwei, wie er (Aristoteles) kurz zuvor und auch in der Schrift *Über das Gute* gesagt hat. Ihrer Meinung nach sind das auch die Prinzipien der Zahl. Er (Aristoteles) sagt nun, dass diese Prinzipien die genannten Argumente bezüglich der Etablierung von Ideen wieder aufheben.

Sind diese (die Ideen) aber aufgehoben, dann werden auch die den Prinzipien nachgeordneten Dinge aufgehoben, so auch die aus den Prinzipien abgeleiteten Dinge wie die Ideen. Denn wenn von allem, wovon etwas gemeinsam ausgesagt wird als abgetrennt (für sich bestehend) und als Idee, und wenn ferner die Zwei von der Unbestimmten Zwei ausgesagt wird, dann müsste es von ihr wieder etwas Erstes geben, und zwar eine Idee. Auf diese Weise aber wäre die Unbestimmte Zwei kein Prinzip mehr. Auch wäre die Zwei wiederum nicht sowohl Erstes wie Prinzip. Denn es wird dann wiederum die Zahl auch von jener als einer Idee ausgesagt. Denn die Ideen sind bei ihnen als Zahlen bestimmt. Daher ist die Zahl bei ihnen etwas Erstes, eine Art Idee. Wenn das aber der Fall ist, dann ist gegenüber der Unbestimmten Zwei, die doch bei ihnen ein Prinzip ist, die Zahl das Erste und nicht die Zwei gegenüber der Zahl. Und wenn das so ist, dann ist jene (die Unbestimmte Zwei) nicht mehr Prinzip, jedenfalls nicht, wenn sie so ist, dass sie an etwas anderem Anteil hat. Ferner: Es wird zugrunde gelegt, dass es ein Prinzip der Zahl gibt. Nach dem gerade dargelegten Argument zeigt sich aber die Zahl als primär gegenüber dem Prinzip. Wenn aber die Zahl auf etwas bezogen ist (denn jede Zahl ist Zahl von etwas) und wenn die Zahl das Primäre gegenüber den seienden Dingen ist, dann dürfte, wenn sie denn ein Prinzip der Zweiheit gegenüber zugrunde legen, das Relative primär sein gegenüber dem für sich Seienden. Das aber ist unsinnig, denn das Relative ist allemal etwas Sekundäres. Das Relative bezeichnet ja die Beschaffenheit eines schon vorher zugrunde liegenden Wesens, welches primär ist gegenüber der akzidentiellen Beschaffenheit. Und selbst wenn jemand sagen würde, die Zahl sei eine Quantität und nicht eine Relation, so würde daraus folgen, dass die Quantität gegenüber der Substanz primär sei (was unsinnig ist).

Ferner ergibt sich für sie, dass sie anstelle des für sich Seienden dem Relativen Prinzip und Erstes zu sein zusprechen müssen, sofern die Idee bei ihnen das Prinzip der seienden Dinge ist. Es liegt aber das Sein der Idee darin,

dass sie Idee in einem Urbild ist, das Urbild aber bezieht sich auf etwas. Denn das Urbild ist Urbild von etwas. Wenn ferner das Sein der Ideen in den Urbildern liegt, dann dürften die in Relation zu ihnen (die Ideen) entstandenen Dinge und die Dinge, von denen es Ideen gibt, Abbilder von jenen (den Urbildern) sein, und so könnte man sagen, dass alle natürlichen Gebilde in Relation zu etwas entstehen, ihrer Meinung nach. Denn alles ist dann Abbild und Urbild. Ferner: Wenn das Sein für die Ideen in den Urbildern liegt und das Urbild wegen des in Relation zu ihm Entstandenen da ist, das wegen etwas anderem Existierenden aber weniger wert als jenes ist, dann wären die Ideen wertloser als die im Hinblick auf sie entstandenen Dinge.

Es folgen nun einige Argumente, die zusätzlich zu dem bereits Ausgeführten wegen der These von den Ideen die Prinzipien, die sie annehmen, aufheben. Wenn das von bestimmten Dingen gemeinsam Ausgesagte Prinzip und Idee von jenen Dingen ist, von den Prinzipien aber gemeinsam ein Prinzip ausgesagt wird und von den Elementen ein Element, dann müsste es von den Prinzipien ein Erstes und ein Prinzip geben und von den Elementen ebenso: Auf diese Weise gäbe es weder ein (erstes) Prinzip noch ein (erstes) Element. Ferner: Eine Idee ist nicht vorrangig einer (anderen) Idee. Denn alle Ideen sind gleichermaßen Prinzipien. Es ist „das Eine-selbst" und „die Zwei-selbst" gleichermaßen Idee und so auch „der Mensch selbst" und „das Pferd selbst" und jede andere Idee. So ist keine Idee vorrangig vor einer anderen und auch kein Prinzip. Also ist die Eins und die Unbestimmte Zwei nicht (oberstes) Prinzip.

Ferner ist die Annahme unsinnig, dass eine Idee von einer Idee generiert wird, denn sie alle sind Ideen. Wenn aber die Eins und die Unbestimmte Zwei Prinzipien sind, dann ergäbe sich, dass eine Idee von einer Idee generiert wird, die „Zwei-selbst" nämlich von der „Eins-selbst". Denn sie behaupten, dass die Prinzipien auf diese Weise sind, dass die Eins Idee und die Zwei Materie sei. Also können sie nicht (oberstes) Prinzip sein.

Wenn sie nun aber behaupten wollen, die Unbestimmte Zwei sei gar keine Idee, so muss doch zuerst etwas Erstes da sein, obwohl sie (die Unbestimmte Zwei) Prinzip ist. Das wäre nämlich die „Zwei-selbst", und aufgrund der Teilhabe an ihr ist auch sie (die Unbestimmte Zwei) eine Zwei, da sie doch nicht die „Zwei-selbst" ist. Denn gemäß der Teilhabe an ihr wird die Zwei ausgesagt, und so ist es auch bei mehreren Zweien.

Ferner: Wenn die Ideen einfach sind, so können sie nicht aus verschiedenartigen Prinzipien hervorgehen, die Eins und die Unbestimmte Zwei sind aber untereinander verschieden.

Ferner muss man sich über die Fülle der (angenommenen) Zweiheiten wundern, wenn die eine „die Zwei-selbst" ist, eine andere die Unbestimmte Zwei, wieder eine andere die mathematische Zwei, die wir beim Zählen gebrauchen, welche nicht dieselbe ist wie irgendeine der eben erwähnten (Zwei-

en), und ferner neben diesen noch die Zwei in den abzählbaren und sinnlich wahrnehmbaren Dingen. Das alles ist unsinnig, so dass, folgt man den von ihnen über die Dinge vertretenen Thesen, es ganz offensichtlich ist, die (Annahme der) Prinzipien aufzuheben, die ihrer Meinung nach noch vorrangiger sind als die Ideen.

189 R^3 (119 Gigon)

aus: Alexander von Aphrodisias in Ar. Met. I 9, 991 a 8 (CAG I p. 97–98 Hayduck)

Dass nicht, wie Eudoxos und andere glaubten, durch Beimischung der Ideen alles andere entstehe, dagegen, so sagt er (Aristoteles), könne man leicht viele Gründe und aus dieser Anschauung sich ergebende Unmöglichkeiten zusammenbringen. Das wäre etwa so: Wenn die Ideen sich mit den anderen Dingen vermischten, dann müssten sie zunächst einmal Körper sein, denn eine Mischung gibt es nur unter Körpern. Ferner müssten sie untereinander gegensätzlich sein, denn Mischung bedingt Gegensätzlichkeit. Ferner wird eine Mischung entweder so erfolgen, dass sie (die Idee) entweder als ganze in die Mischung eingeht oder als Teil. Tut sie es als ganze, so wird sie zahlenmäßig das Eine in mehrerem sein, denn die Idee ist zahlenmäßig eine Einheit. Tut sie es aber nur mit einem Teil, dann wird schon Mensch sein, was nur an einem Teil des „Menschen selbst“ Anteil hat, nicht am „Menschen selbst“. Ferner wären die Ideen dann zerlegbar und teilbar, während sie doch unaffizierbar sind. Zudem wird sie nur dann gleichteilig sein, wenn alle ihre Bestandteile einander gleichartig sind. Wie sollen die Ideen aber gleichteilig sein? Es ist ja auch nicht möglich, dass der Teil eines Menschen ein Mensch ist, wie eine Teilmenge von Gold Gold ist. Ferner wird sich, wie er selber etwas weiter unten sagt, in jedem Ding nicht eine Idee mischen, sondern viele. Wenn nämlich die Idee Lebewesen eine andere ist als die Idee Mensch, der Mensch aber sowohl Lebewesen als auch Mensch ist, dann hätte er an beiden Ideen Anteil. Und auch der „Mensch selbst“ als Idee hätte, sofern er auch Lebewesen ist, Anteil an dem „Lebewesen selbst“. Auf diese Weise wären auch die Ideen nicht mehr einfach, sondern aus vielen Bestandteilen zusammengesetzt, wobei die einen von ihnen primär, die anderen sekundär wären. Wenn sie (die Ideen) aber nicht Lebewesen sind, wie könnte es dann nicht verwunderlich sein zu behaupten, der Mensch sei kein Lebewesen. Ferner: Wenn sie (die Ideen) sich mischen mit den auf ihren jeweiligen Bereich bezogenen Dingen, wie können sie dann noch Urbilder sein, wie jene behaupten, denn die Urbilder sind ja nicht durch Vermischung Ursache für die Ähnlichkeit der Gebilde mit ihnen. Ferner müssten sie (die Ideen) mit den Dingen, in denen sie sich befinden, zugrunde gehen, wenn diese zugrunde gehen. Dann aber wären sie nicht für sich getrennt, sondern in den Dingen, die an ihnen Anteil haben. Außerdem könnten sie nicht mehr unbewegt sein, und was er (Aristoteles)

sonst noch im Zweiten Buch seiner Schrift *Über die Ideen* bei der Prüfung dieser Lehre als ungereimt aufgewiesen hat. Deshalb hat er ja gesagt: Es ist leicht, viele Unmöglichkeiten in dieser Lehre zusammenzustellen. Dort (in der Schrift *Über die Ideen*) sind sie nämlich zusammengestellt.

Über die Philosophie des Archytas

206 R³ (154 Gigon)

aus: Simplikios, in Ar. De caelo I 10, 279 b 17–18 (CAG VII p. 296 Heiberg)
Das weiß Aristoteles zu sagen. In einem Abriss über Platons *Timaios* schreibt er: Er (Platon) sagt, er (der Kosmos) sei entstanden, denn er ist wahrnehmbar; das Wahrnehmbare, so legt er zu Grunde, sei entstanden, das Intellegible dagegen sei nicht entstanden.

207 R³ (152 Gigon)

aus: Damaskios, Dubitationes et solutiones, p. 172 f. Ruelle
Besser ist es, bei seiner Definition zu bleiben nach der Gewohnheit der Pythagoreer und Platons selbst, nämlich als etwas anderes aufzufassen die materiehaltigen Gegenstände und die Materie selbst. Denn im *Phaidon* benennt er so das Verschiedenartige, indem er sagt, die Ideen seien etwas anderes als die wahrnehmbaren Dinge, und das sagt er auch an anderen Stellen. Aristoteles aber will herausgefunden haben, dass auch Pythagoras die Materie als etwas anderes bezeichnet habe, nämlich als fließend und stets etwas anderes werdend. So ist deutlich, dass Platon auf diese Weise das Andere abgegrenzt hat.

Über Demokrit

208 R³ (642 Gigon)

aus: Simplikios, in Ar. De caelo I 10, 279 b 10 (CAG VII p. 294 f. Heiberg)
Und das hat Alexander herausgestellt, dass diejenigen, die behaupten, das All würde sich bald so, bald anders verhalten, eher von Veränderung des Alls sprechen und nicht von Entstehen und Vergehen. Diejenigen, so sagt er, die die Welt wie irgendein anderes zusammengesetztes Ding für entstanden und

für vergänglich halten, das seien die Anhänger Demokrits. Wie ihrer Meinung nach ein jedes Ding entsteht und vergeht, so ist es auch bei jeder der unzähligen Welten. So wie bei allem anderen das entstandene Ding nicht identisch mit dem zerstörten ist, es sei denn der Gattung nach, so ist es ihrer Meinung nach auch bei den Welten. Wenn aber die Atome immer die gleichen bleiben, ohne einer Veränderung zu unterliegen, dann ist klar, dass diese Philosophen von einer Veränderung der Welten sprechen und nicht von einer (völligen) Zerstörung, wie Empedokles und Heraklit es offenbar meinen. Indem ich einen kurzen Abschnitt aus der Schrift des Aristoteles *Über Demokrit* dazuschreibe, wird dies die Auffassung jener Männer verdeutlichen.

„Demokrit ist der Meinung, dass alles, was ewig ist, aus kleinen, unendlich vielen Substanzen besteht. Diesen weist er einen jeweils verschiedenen Ort zu, unendlich der Größe nach. Er bezeichnet den Ort in seinen eigenen Worten durch das Leere, das Nichts und das Unendliche; von den Substanzen aber bezeichnet er eine jede durch das So-Sein, durch das Feste und durch das Unendliche. Er glaubt, die Substanzen seien so klein, dass sie unseren Wahrnehmungen entgehen, dass ihnen aber mannigfaltige Gestalt und Form sowie unterschiedliche Größe zukomme. Daraus nun würden wie aus Elementen die mit dem Auge sichtbaren und wahrnehmbaren Körper entstehen und sich verbinden. Sie gerieten aber in Unordnung und würden bewegt im Leeren wegen der Ungleichförmigkeit und der anderen erwähnten Unterschiede. Wenn sie einmal in Bewegung sind, würden sie aufeinander fallen und sich verflechten in einer derartigen Verflechtung, die eine gegenseitige Berührung und ein Beieinandersein (der Substanzen) bewirkt, gleichwohl aber daraus eine einheitliche, wirkliche, keineswegs beliebige Beschaffenheit erzeugt. Denn es sei geradezu einfältig anzunehmen, zwei oder mehr (Substanzen) seien mit einmal eine. Dass die Substanzen bis zu einem bestimmten Zeitpunkt beieinander verbleiben, dafür macht er (Demokrit) die Verbindungen und den gegenseitigen Halt der Körper verantwortlich. Denn die (Körper) seien teils höckerig, teils angelhakenartig gebogen, teils konkav, teils konvex, teils unzählige andere Unterschiede aufweisend. Er glaubt nun, dass sie (die Substanzen) eine so lange Zeit sich aneinander halten und in Verbindung bleiben, bis irgendeine stärkere Kraft aus der Umgebung auftritt und sie durcheinander schüttelt und zerstreut. Er behauptet auch, dass Entstehen und die Auflösung als Gegenteil davon nicht nur bei den Lebewesen stattfindet, sondern auch bei den Pflanzen und den Welten und überhaupt bei allen wahrnehmbaren Körpern“. Wenn nun das Entstehen Verbindung der Atome ist, dann ist die Zerstörung Auflösung, sodass das Entstehen nach Demokrit eine (bloße) Veränderung sein dürfte. Denn auch Empedokles sagt, dass das Entstehende nicht identisch mit dem Vergehenden ist, es sei denn der Gattung nach. Und dennoch meint Alexander, dass er (Empedokles) dabei eine Veränderung und nicht ein Entstehen zugrunde lege.

Erläuterungen

Einleitung

Unter den Resten der verlorenen Schriften des Aristoteles haben die Dialoge stets ein besonderes Interesse hervorgerufen. Das hängt damit zusammen, dass durch Platon der Dialog die bevorzugte Form der philosophischen Mitteilung geworden war. Aber es sind nicht nur die Dialoge Platons, mit denen Aristoteles bei seinem Eintritt in die platonische Akademie (367) konfrontiert war. Denn auch die anderen Schüler und Anhänger des Sokrates (z.B. Aristipp, Eukleides, Antisthenes, Xenophon) und die Schüler Platons wie Herakleides Pontikos und Speusipp hatten schon vor Aristoteles Dialoge geschrieben. Und doch ist es nur natürlich, dass Aristoteles an die Dialoge Platons angeknüpft hat; sie waren in der Akademie neben der mündlichen Lehre der repräsentative Anknüpfungspunkt für die philosophische Auseinandersetzung. Dabei ist zu bedenken, dass das Dialogwerk Platons zu der Zeit, als Aristoteles in die Akademie eintrat, zwar schon Gegenstand der Diskussion, aber noch nicht abgeschlossen war. So lagen die Dialoge *Philebos*, *Timaios* und vor allem die *Gesetze* noch nicht vor, vielleicht auch noch nicht *Sophistes* und *Politikos*. Aristoteles hat also nicht nur nach, sondern auch neben Platon Dialoge verfasst, und zwar in erheblichem Umfang. Im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios beziehen sich die ersten 19 Titel auf Dialoge (mit Ausnahme des *Protreptikos*, der wahrscheinlich kein Dialog war). Auf der Grundlage der in diesem Schriftenverzeichnis enthaltenen Buchangaben lässt sich für die Dialoge des Aristoteles ein Umfang von über 1000 Seiten im Format einer modernen Ausgabe errechnen. Das entspricht einem Drittel des ganzen platonischen Werkes. Erhalten sind davon nur kümmerliche Reste.

Aber auch aus diesen Resten (und den Titeln) ist die konkurrierende Bezugnahme auf Platon unverkennbar. Das gilt zunächst für die mit platonischen Dialogtiteln identischen Dialoge wie *Sophistes* und *Politikos*, wo die aktuelle Replik wahrscheinlich ist, aber auch für den *Menexenos* (von dem nichts erhalten ist), während die Reste des *Symposion* von dem platonischen Dialog gleichen Namens weit entfernt sind. Ferner knüpfen einige Dialoge

des Aristoteles an platonische Situationen an, so der *Gryl(l)os* mit der Frage nach dem Kunstcharakter der Rhetorik an den *Phaidros*, der *Nerinthos* an den *Gorgias* und der *Eudemos* mit dem Problem der Unsterblichkeit der Seele an den *Phaidon*. Deutlich ist auch, dass der umfangreiche Dialog *Über die Gerechtigkeit* eine Auseinandersetzung mit dem Gerechtigkeitsbegriff in Platons *Staat* enthielt.

Die Frage, worin sich der aristotelische vom platonischen Dialog prinzipiell unterscheidet, ist nicht leicht zu beantworten, weil die Dialoge beider Philosophen auch in ihrer literarischen Form eine Entwicklung durchgemacht haben. Grundsätzlich kann man zwar sagen, dass die Lebendigkeit des sokratischen Dialoges bei Platon im Laufe der Zeit einer Form des zusammenhängenden Vortrages gewichen ist, an die Aristoteles anknüpfen konnte. Der platonische Dialog war – mit Ausnahme der *Gesetze* – stets die Fiktion eines sokratischen Gesprächs und daher an Athen als Gesprächsort gebunden, während bei freier und variabler Wahl der Gesprächspartner der Ort des Geschehens beliebig gewählt werden kann. Die Dialoge des Herakleides Pontikos z.B. spielen nur gelegentlich in Athen, mitunter in Sizilien, oder die Szenerie wurde überhaupt in eine fernere Vergangenheit gelegt. Prinzipiell war man also ganz frei. Für Aristoteles ergab sich aber eine gewisse Einschränkung dadurch, dass er selbst als Gesprächspartner in seinen Dialogen auftrat, wie Cicero bezeugt (epist. ad Att. XIII 19). Es mussten seine Dialoge also entweder in Athen (oder an anderen seiner Aufenthaltsorte) spielen, oder Aristoteles trat nur im Rahmengespräch auf.

Wenn – wie es den Anschein hat – Aristoteles der erste gewesen ist, der als Autor in eigener Person in einem Dialog auftrat, hat er zunächst der Gattung Dialog eine ganz neue Wendung gegeben, indem die Eigenart des Fiktiven zugunsten eines unmittelbaren Realitätsbezuges gemildert wurde. Es ist das Auftreten des Aristoteles als Gesprächspartner auch ein Zeugnis eines nicht geringen Selbstbewusstseins. Aristoteles trat an die Stelle des Sokrates. Zugleich wird mit diesem Schritt der Inhalt des Dialoges in Richtung auf das Schulgespräch gelenkt. Es scheint sich diese Neuerung aber zunächst nicht durchgesetzt zu haben. Die Autoren der ps.-platonischen Dialoge (der als sog. Spuria figurierenden Dialoge *De iusto*, *De virtute*, *Demodocus*, *Sisyphus*, *Eryxias*, *Axiochus*), die ja nach den aristotelischen Dialogen entstanden sind, haben wieder Sokrates als Gesprächspartner eingeführt; der Peripatetiker Klearchos hat in seinem Dialog *Über den Schlaf* (F 5–10 Wehrli) Aristoteles zur Dialogfigur (in einem fiktiven Gespräch zwischen Aristoteles und einem Juden) gemacht; das Gleiche tat der Megariker Stilpon in einem Dialog mit dem Titel *Aristoteles* (Diogenes Laertios II 120), aber natürlich nach dessen Tod. Praxiphanes, ein Schüler Theophrasts, macht Platon zur Dialogfigur. Die aristotelische Neuerung, als Autor zugleich Gesprächspartner zu sein, hat offenbar erst Cicero wieder aufgegriffen, der sich dafür ausdrücklich auf

Aristoteles beruft. Wenn Cicero sich wiederholt für seine eigenen Schriften auf die aristotelische Art zu schreiben beruft (epist. ad fam. I 9, 23; epist. ad Quintum fratr. III, 5), so meint er damit die Darstellung des Für und Wider einer Sache in längeren, einander entgegengesetzten Reden. Ob Aristoteles darin immer oder nur gelegentlich, nur im Rahmengespräch oder auch als Hauptunterredner auftrat, wissen wir nicht. Aus der Interpretation der Fragmente wird wahrscheinlich, dass Aristoteles z.B. im *Eudemos* im eigenen Namen nur im Rahmengespräch fungierte, während er im Dialog *Über die Philosophie* einer der Hauptunterredner gewesen sein muss. Wer anders sollte sonst im zweiten Buch die ausführliche Kritik an der platonischen Ideenlehre vorgetragen haben? Noch viel weniger wissen wir über die Dialogpartner. Dass unter ihnen Platon gewesen sei, ist wenig wahrscheinlich, lässt sich aber gerade für den Dialog *Über die Philosophie* nicht ganz ausschließen; wahrscheinlich aber waren es hier anonyme Platoniker. Wenn der aristotelische Dialog vielfach durch den Charakter von Rede und Gegenrede bestimmt ist, so ist es – wie es die Situation in der Akademie nahe legt – oft eine platonische oder Platon nahe stehende Position, der die aristotelische Auffassung gegenübergestellt wird. Dieser Charakter des Dialogischen, den die Gewährsmänner der Fragmente in der Regel nicht erkennen lassen, wird bei der Interpretation viel zu wenig beachtet. Offensichtlich haben die Neuplatoniker in ihrem Bestreben, platonische und aristotelische Philosopheme als widerspruchslosen Ausdruck der gleichen Position anzusehen, in ihren Zitaten oder Berichten aus den Dialogen des Aristoteles in dieser Hinsicht nicht differenziert und auch Passagen der platonisierenden Dialogpartner – zumal wenn diese den Charakter zusammenhängender Rede hatten – als Inhalt eines aristotelischen Dialoges herausgehoben. Nur so konnte der Eindruck entstehen, Aristoteles selber habe sich in den Dialogen zumindest der frühen Zeit die Lehre Platons zueigen gemacht.

Bei den größeren Dialogen mit drei (*Über die Philosophie*) oder gar vier (*Über die Gerechtigkeit*) Büchern hat Aristoteles wiederum eine grundlegende Neuerung eingeführt. Cicero bezeugt (epist. ad Att. IV, 16), dass Aristoteles dabei den einzelnen Büchern Proömien vorangestellt hat, ein Verfahren, das Cicero dann selber befolgt hat. Wenn das so ist, dann war Artistoteles der erste, der die Bucheinteilungen nicht nur selber vorgenommen, sondern zugleich auch im Hinblick auf den Umfang eines Buches, d.h. einer Papyrusrolle, komponiert hat. Wie bei den *Homerischen Fragen* (*Aporemata*) ist Aristoteles auch hier der Vorläufer der alexandrinischen Philologie gewesen.

Für die Datierung der Dialoge gibt es nur wenige Anhaltspunkte. Unzulässig ist es, alle Dialoge pauschal als Jugendwerke anzusehen, weil einige Fragmente platonisch klingen, und daraus den Schluss zu ziehen, Aristoteles stehe noch auf dem Boden der Ideenlehre, die er erst nach Platons Tod kriti-

siert habe. Es war ein Irrweg Werner Jaegers und seiner Schule, so vorzugehen und einzelne Dialoge zu Stationen einer Entwicklung des Aristoteles zu machen.[1] Prinzipiell kann Aristoteles in jeder Phase seines Lebens Dialoge geschrieben haben; andere Platoniker und Peripatetiker haben dies auch getan. Gewiss wird Aristoteles von den Diskussionen in der Akademie ausgegangen sein und zunächst mit kleineren Dialogen angefangen haben. Aber im einzelnen muss differenziert werden. Für folgende Dialoge gibt es chronologische Anhaltspunkte (die einzelnen Begründungen finden sich jeweils im Kommentar): Der Dialog *Grylos* muss bald nach dem Tode des Grylos (362) abgefasst sein. Man könnte sich vorstellen, dass der nun ca. 22–24-jährige Aristoteles mit diesem Dialog seine schriftstellerische Tätigkeit begonnen hat, denn er stand gleich nach dem Eintritt in die Akademie unter dem Eindruck der Auseinandersetzung über das Verhältnis von Philosophie und Rhetorik, deren vehementester Vertreter mit dem Anspruch der Rhetorik auf die Philosophie gerade in diesen Jahren Isokrates war. Aristoteles hat damit ein von Platon im *Gorgias* und im *Phaidros* behandeltes Thema aufgegriffen und hier ein erstes Mal das Für und Wider der Frage, ob die Rhetorik eine Kunst sei, in zusammenhängenden Erörterungen durch uns unbekannte Dialogpartner ausgetragen. Grylos, der Sohn Xenophons, hatte mit dem Thema Rhetorik nichts zu tun. Sein Tod war aber Anlass zahlreicher Grab- und Lobreden geworden, und so hat Aristoteles in diesem Kontext zur Einführung in die Situation den Dialog vielleicht mit einem Rahmengespräch bzw. einem Proömium eingeleitet, in dem er möglicherweise selber aufgetreten ist. Seine Neuerungen in der Gattung Dialog hätten dann schon ganz am Anfang gestanden.

Einen chronologischen Anhalt gewinnt man auch für den *Eudemos*, dessen Titelfigur 354–353 gestorben ist, so dass man auf ca. 352–350 kommt. Einige Jahre später dürfte der *Protreptikos* entstanden sein, der zwar kein Dialog ist, jedoch als dem Dialog verwandtes Sendschreiben mit diesem auf eine Stufe gestellt werden kann. Alles andere ist unsicher. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass Aristoteles mit den Dialogen, deren Titel mit denjenigen platonischer Dialoge identisch sind, zu Lebzeiten Platons noch geantwortet hat (mit Ausnahme des *Symposion*, das hier eine Sonderrolle spielt), aber eine nähere Eingrenzung ist nicht möglich.

Falls die Schriften *Alexander oder über die Kolonien* und *Über die Königsherrschaft* Dialoge waren[2] (was nicht ganz sicher ist), hätten wir hier Dialoge, die nach 340 (Erziehung Alexanders) entstanden wären, doch bleiben die Unsicherheiten angesichts des nahezu völligen Verlustes des Inhalts dieser Schriften groß.

1 Jaeger 1923, 23–124. Zur Forschungsgeschichte vgl. Flashar 1983, 177–179 (²2004, 169–171).
2 Das vermutet Gigon (1987, 301).

Die Dialoge, die sich mit in der platonischen Akademie diskutierten Themen befassen, wird man sich auch dort entstanden denken (vielleicht mit der allerdings gewichtigen Ausnahme des Dialogs *Über die Philosophie*, vgl. S. 23–36, Kommentar S. 131–146), nicht weil Aristoteles noch Platoniker gewesen wäre, sondern weil Publikation, buchhändlerische Verbreitung und der intendierte Adressatenkreis eher in Athen gegeben waren als an den entfernt gelegenen Orten der sog. Wanderjahre. Dialoge wie *Über die edle Geburt*, *Über Reichtum*, *Symposion* kann Aristoteles zu jeder Zeit geschrieben haben.

Was den Stil der Dialoge betrifft, so ist den Fragmenten selbst nicht viel zu entnehmen, da die meisten Gewährsmänner nicht wörtlich zitieren und zudem eher am Inhalt als an der Form einer Dialogpartie interessiert waren. Es gibt nur wenige wörtlich zitierte Passagen (44 R^3, 47 R^3, 57 R^3, 78 R^3, 94 R^3). Sie klingen nüchtern, nicht gerade elegant. Aber das kann Zufall der Überlieferung sein. Selbstverständlich ist, dass die Dialoge eine andere Stilhöhe aufweisen als die Lehrschriften. Schon um das Interesse eines allgemeinen Publikums zu wecken, bedurfte es des Einsetzens von Stilmitteln, von Gnomen, Anekdoten, Gleichnissen, rhetorischen Fragen, Redefiguren, Dichterzitaten. Gerade diese Mittel haben die antiken Stilkritiker auch hervorgehoben, und es ist eine Paradoxie der Überlieferung, dass z.B. aus dem umfangreichen, in vier Bücher gegliederten Dialog *Über die Gerechtigkeit* nur ein paar Anekdoten erhalten sind, die die Sachdiskussion auflockern. Aristoteles wird sich mit dem Gebrauch aller dieser Stilmittel in der Mitte gehalten haben zwischen dem nüchternen Speusipp und dem in bunter Phantastik überbordenden Herakleides Pontikos, der in seinen Dialogen Wundergeschichten von einem scheintoten Mädchen und von einem vom Mond gefallenen Mann zu berichten wusste.

Ein wiederholt diskutiertes Problem ist in diesem Zusammenhang eine gewisse stilistische Ungleichheit innerhalb der aristotelischen Lehrschriften. Es ist schon längst aufgefallen, dass es in den Lehrschriften neben teils notizenhaftem, teils nüchtern-diskursivem Stil auch Passagen gibt, die eine andere Stilhöhe aufweisen. Da hat man vermutet, dass Aristoteles seine eigenen Dialoge bis in einzelne Formulierungen hinein benutzt habe. Ähnliches gilt für die Beobachtung, wonach Aristoteles in den Pragmatien bestimmte Probleme nur lückenhaft und andeutungsweise behandelt und dabei dann Partien aus den Dialogen vorausgesetzt habe.[3] Doch ist hier Vorsicht geboten; ohne zusätzliche Indizien ist ein Rückführung derartiger Passagen auf die Dialoge nicht möglich. Die unterschiedliche Stilhöhe in den Lehrschriften kann auch ganz andere Gründe haben.[4]

[3] Besonders Gigon ist mit der Rückführung teils stilistisch ausgefeilter, teils in der Sacherörterung lückenhafter Partien auf die Dialoge sehr weit gegangen, vgl. Gigon 1987, 236 ff. und in zahlreichen früheren Publikationen.

[4] Vgl. A. Lengen, Form und Funktion der aristotelischen Pragmatie, Stuttgart 2002.

Diese Überlegungen führen zu der Frage nach dem Verhältnis von Dialog und Lehrschrift überhaupt. Das Problem stellte sich am Anfang noch nicht, denn Aristoteles schrieb in der Tradition der anderen Akademiker Dialoge, die nach außen wirken sollten, die protreptische Elemente enthielten, mit denen er die in der Akademie erörterten Fragen aufgriff, bevor es von ihm Lehrschriften gab. Erst mit der Existenz einer Reihe von Lehrschriften konnte das Verhältnis der beiden Darstellungsarten zum Problem werden. Anders als Platon hat Aristoteles aber nicht zwischen Themen, die der Mündlichkeit vorbehalten waren, und solchen, die als Dialoge in schriftlicher Fixierung nach außen wirkten, unterschieden. Prinzipiell kann alles in beiden Formen der Mitteilung behandelt werden. Aristoteles kann den Inhalt der Dialoge bei dem Leser bzw. Hörer der Lehrschriften voraussetzen (umgekehrt natürlich nicht) und durch einen bloßen Verweis in Erinnerung rufen, z.B. in der Formulierung: „Darüber (über die Seele) ist schon in den exoterischen Schriften zur Genüge gehandelt worden, und das müssen wir jetzt benutzen" (*EN* I 12, 1102 a 26). Auch eine Formulierung wie: „Es sind darüber (über die Ideenkritik) auf vielfache Weise sowohl in den exoterischen wie in den streng philosophischen Schriften Untersuchungen angestellt worden" (*EE* I 8, 1217 b 22) weist auf die Darstellungsmöglichkeit der gleichen Themen in beiden Gattungen. Dabei können auch so komplizierte Fragen wie die nach der Bedeutung des Phänomens der Zeit aus exoterischen Schriften in Erinnerung gerufen werden (*Phys.* IV 10, 217 b 31). Wenn Aristoteles die Formulierung „exoterische Schriften" gebraucht (*EN* I 12, 1102 a 26; VI 4, 1140 a 3; *EE* I 8, 1217 b 22; II 1, 1218 b 34; *Pol.* III 6, 1278 b 31, VII 1, 1323 a 22; *Met.* XIII 1, 1076 a 28; *Phys.* IV 10, 217 b 30), so darf diese nicht auf die Dialoge verengt werden, sondern umfasst die ganze Breite der publizierten Schriften einschließlich der kurz gefassten Traktate zu Logik (z.B. der *Einteilungen*, *Met.* I 3, 1054 a 30) und Rhetorik (z.B. der *Theodekteia*, *Rhet.* III 9, 1402 b 2), aber auch zu naturwissenschaftlichen Fragen, die ihrer kompendienhaften Fasslichkeit wegen in Umlauf waren.[5] Außerdem konnte Aristoteles die publizierten Schriftengruppen auch durch Ausdrücke wie die „herausgegebenen Schriften" (ἐκδεδομένοι λόγοι), die „gemeinsam zugänglichen Schriften" (ἐν κοινῷ γιγνόμενοι λόγοι), „umlaufende Schriften" (ἐγκύκλια) bezeichnen, ohne dass zwischen diesen Ausdrücken eine Differenzierung erkennbar wäre. Wenn es ihm auf Genauigkeit ankommt, kann er natürlich auch den Titel eines einzelnen Dialoges zitieren (z.B. *Phys.* II 2, 194 a 36: „Darüber ist schon in der

[5] Das Material findet man nach wie vor mustergültig zusammengestellt bei Bonitz, Index Aristotelicus 104 a 3 – 105 a 48. Umfangreiche Diskussion der Problematik bei Bernays (1863), Heitz (1865), Diels (1883). Der hier ausgetragene Streit über die Bedeutung des Ausdrucks „exoterische Schriften" (Bezug auf Dialoge, auf Schriften außerhalb des Peripatos) ist dann noch einmal aufgenommen bei Wieland (1958), Dirlmeier (1969), Gaiser (1972) u.a., ohne dass man über die Alternativen des 19. Jhdts. wesentlich hinausgekommen wäre.

Schrift *Über die Philosophie* gesprochen worden"). Im ganzen aber darf man an die Art der Selbstzitate exoterischer Schriften durch Aristoteles nicht den Maßstab moderner philologischer Akribie anlegen.

Das Schicksal der exoterischen Schriften und dabei insbesondere der Dialoge auch nur im Groben zu skizzieren, ist wegen der Spärlichkeit der Überlieferung kaum möglich. Namentlich die Dialoge sind naturgemäß von Anfang an viel und wohl auch mit Spannung gelesen worden. Nach dem Tode Theophrasts gewannen sie (und die ihnen verwandten Schriften) zusätzliche Bedeutung, als die sog. Pragmatien (Lehrschriften) durch deren Entfernung aus Athen nur noch eingeschränkt zur Verfügung standen.[6] Gleichwohl gibt es nur wenige sichere Spuren der exoterischen Schriften im Hellenismus. Dazu gehört als erstes sicheres, in mehreren Brechungen überliefertes Zeugnis die Nachricht, dass nur eine Generation nach dem Tode des Aristoteles dessen *Protreptikos* in einer Schusterwerkstatt (wohl in Athen) vorgelesen wurde und dass bald darauf der Stoiker Zenon diese Begebenheit für mitteilenswert erachtet hat (50 R³).

Dass darüber hinaus in vielerlei Hinsicht Zenon und Epikur auf die Dialoge des Aristoteles Bezug genommen haben, darf man auch ohne eindeutige Belege annehmen[7], wenn auch die ältere Auffassung nicht mehr haltbar ist, wonach Epikur seine ganze Philosophie aus der Auseinandersetzung mit den exoterischen Schriften des Aristoteles entwickelt habe.[8] Indessen gilt es als sicher, dass die Aristoteleszitate, die sich bei Philodem und damit im Umkreis der epikureischen Philosophie finden, auf die exoterischen Schriften zurückgehen. Immerhin zitiert Philodem präzise das 3. Buch des Dialoges *Über die Philosophie* (26 R³) und bezieht sich im Bereich der Rhetorik auf die veröffentlichte Schrift *Synagoge*[9], die bis in die römische Zeit als Standardhandbuch im Umlauf war.

Damit gelangen wir zu Cicero, der sich an der Schnittstelle zwischen dem hellenistischen, im wesentlichen aus den exoterischen Schriften bekannten Aristoteles und dem der Pragmatien befindet, wenn er auch die epochemachende Ausgabe des Andronikos von Rhodos (um 40 v. Chr.) nicht mehr erlebt hat. Cicero erwähnt Aristoteles nahezu hundertmal, und es ist ganz schwierig, Sicherheit darüber zu erlangen, in welchem Ausmaß er Schriften des Aristoteles direkt oder durch Zwischenquellen vermittelt benutzt hatte,

[6] Es hängt dies mit dem hier nicht näher zu erörternden Bericht zusammen, wonach Neleus von Skepsis, nach der testamentarischen Bestimmung Theophrasts der Erbe der Bücher des Aristoteles, diese in seine Heimat in der Troas verbrachte, wo sie jahrhundertelang unentdeckt blieben; vgl. Flashar 1983, 191 (²2004, 180 f.).

[7] Vgl. Gigon (1987, 225): „Epikur und Zenon haben sich selbstverständlich mit den Dialogen des Aristoteles auseinandergesetzt."

[8] So vor allem E. Bignone, L'Aristotele perduto e la formazione di Epicuro, I/II Florenz 1936 (ND 1973).

[9] Philodem, *Rhetorica* ed. Sudhaus I, p. 361 f. Abdruck der Texte bei Gigon (1987) als F 130–132 der *Synagoge*.

zumal er selbst die Spuren seiner Abhängigkeit von möglichen Zwischenquellen verwischt zu haben scheint.[10] Am ehesten wird man die großen doxographischen Übersichten über die Lehre des Aristoteles und des Peripatos im ganzen (*Academica* I 13–43 und *De finibus bonorum et malorum* IV 2–13; V 6–96) auf hellenistische Quellen (z.B. Philon, Poseidonios, hellenistische Handbücher) zurückführen. Auf der anderen Seite geht ein in der neueren Forschung verbreitetes generelles Misstrauen in die klaren Aussagen Ciceros zu weit. Wenn Cicero in *De oratore* II 160 (= 136, 2 R³) den Redner Antonius sagen lässt, er habe sowohl die Zusammenstellung der früheren rhetorischen Lehren (also die *Synagoge*) als auch die *Rhetorik* des Aristoteles gelesen, so besteht kein Anlass, an der Richtigkeit dieser Aussage – auf Cicero bezogen – zu zweifeln. Ohnehin fällt ein großer Teil der Erwähnungen des Aristoteles durch Cicero in das Gebiet der Rhetorik, für das Aristoteles ihm als das höchste Vorbild gilt (vgl. Kommentar zu 136 R³). Es ergibt sich zudem, dass Cicero mit der (direkten) Kenntnis der aristotelischen *Rhetorik* Zugang zu dieser Pragmatie hatte, auf welche Weise, lässt sich nicht genau sagen. Folgende Möglichkeiten bieten sich an: 1. Die *Rhetorik* war – abweichend von der Mehrzahl der anderen Lehrschriften – in Rom ohnehin verbreitet. 2. Cicero hat die *Rhetorik* gezielt aufgespürt in der Bibliothek des Lucullus auf dessen Landsitz. Diese Bibliothek hat er von Tusculum aus wiederholt aufgesucht (*De fin.* III 7); aus ihr hat er Schriften des Aristoteles (commentarios Aristotelios) entliehen (*De fin.* III 10), die Lucullus also besessen haben muss. 3. Cicero hatte Zugang zu Schriften des Aristoteles durch die Vermittlung des Grammatikers Tyrannion, mit dem er seit dem Jahre 56 in lebhafter Verbindung stand. Tyrannion war für Cicero ein homo perdiligens (*ad Quint. Fratr.* III 5, 6); er hatte die Bibliothek des Aristoteles von Athen nach Rom gebracht, um in Rom vorbereitende Arbeit für die Edition durch Andronikos von Rhodos zu leisten.[11] Cicero konnte sich durch Tyrannion Zugang zu dieser Bibliothek verschaffen oder doch zumindest Auskünfte einholen. Auf diese Weise wird er auch von der Exi-

[10] Auch nach O. Gigon, Cicero und Aristoteles, in: Hermes 87, 1959, 143–162 (ND in: O. G., Studien zur antiken Philosophie, Berlin 1972, 305–325) und W. W. Fortenbaugh/P. Steinmetz (Hgg.), Cicero's knowledge of the Peripatos, New Brunswick/London 1989, wird nicht deutlich, wie weit die direkte Kenntnis aristotelischer Schriften durch Cicero geht. D. J. Furley, Aristotelian material in Cicero's De natura deorum (ebd. 201 ff.) lässt durch die Formulierung „directly or indirectly" (211) alles offen. J. G. F. Powell, Cicero the philosopher, Oxford 1995, bemerkt in dem Kap. I 4: Cicero's Aristotle and 'in utramque partem dicere': „We should not exclude the possibility that Cicero knew something of Aristotle's Topics and Rhetorics at first hand." P. Moraux, Cicéron et les ouvrages scolaires d'Aristote, in: Estratto da Atti del II. Colloquium Tullianum, Rom 1975, 3–75, glaubt, dass Cicero keine der Pragmatien direkt benutzt habe.

[11] Die Zeugnisse über das Verhältnis Ciceros zu Tyrannion sind zusammengestellt bei Düring (1957, 412 f.).

stenz der *Nikomachischen Ethik* erfahren haben, die er kurzerhand und offenbar eigenmächtig dem Sohn Nikomachos zuschreibt (*De fin.* V 12). Aber Cicero muss mit beiden Gattungen aristotelischer Schriften, den Pragmatien wie den exoterischen Schriften, so weit vertraut gewesen sein, dass er sie prinzipiell als duo genera librorum unterscheiden und als „exoterisch", „gefeilter" (limatius) einerseits und als Sacherörterung (commentarii) andererseits charakterisieren konnte (*De fin.* V 12). Eine solche Differenzierung konnte Cicero auch kaum aus einer hellenistischen Quelle übernommen haben, da wegen der eingeschränkten Verfügbarkeit der Pragmatien ein derartiger Vergleich damals kaum möglich gewesen war.

Gleichwohl hat Cicero seine direkte Kenntnis des Aristoteles in der Hauptsache aus den exoterischen Schriften gewonnen. Zwar wird er kaum alle Dialoge gelesen haben, aber doch die philosophisch bedeutsamsten, nämlich *Eudemos* und *Über die Philosophie*, dazu den *Protreptikos* und wohl auch den umfangreichen Dialog *Über die Gerechtigkeit* und den *Politikos*. Für den *Eudemos* wird die Kenntnis der Szenerie und des Rahmengesprächs Cicero verdankt, und es besteht kein Grund zu der Annahme, dass diese relativ ausführliche Schilderung (37 R^3) aus zweiter Hand (wie Gigon 1987, 223 meint) stammen soll. Das gleiche gilt für die sieben einigermaßen sicheren Zitate bzw. Berichte Ciceros aus dem bzw. über den Dialog *Über die Philosophie* (12 R^3, 22 R^3–26 R^3), die mit einer Ausnahme (22 R^3) alle aus der Schrift *De natura deorum* stammen, in einem Fall (26 R^3) mit präziser Buchangabe (Aristoteles in tertio de philosophia).[12] Auch hier ist Übernahme aus zweiter Hand nahezu ausgeschlossen. Völlig klar ist auch die Benutzung des aristotelischen *Protreptikos* im *Hortensius*, obwohl die Situation in beiden Schriften eine ganz verschiedene ist. Gemeinsam ist die protreptische Hinwendung zur Philosophie, im *Protreptikos* dem Politiker gegenüber, im *Hortensius* in Abgrenzung gegen die durch Hortensius verkörperte Rhetorik (vgl. p. 56 T R^3 mit Kommentar). Ferner sprechen die ausdrücklichen Bezeugungen der Dialoge *Über die Gerechtigkeit* (p. 86 T 1 R^3) und *Politikos* (p. 81 T 1 R^3; 78 R^3) mit der Erwähnung formaler Détails (Bucheinteilung; Dialogpersonen) für eine direkte Benutzung durch Cicero, wenn auch jede inhaltliche Konkretisierung angesichts der spärlichen Reste unmöglich ist.

Damit hatte Cicero aus unmittelbarer Kenntnis eine hinreichende Grundlage zur Beurteilung der Dialoge des Aristoteles. Allerdings gibt es eine kohärente Darstellung der Eigenart des aristotelischen Dialoges durch Cicero nicht; vielmehr sind es nur jeweils aus einer konkreten Situation heraus entstandene, zeitlich weit auseinander liegende Notizen im Hinblick auf die

[12] D. J. Furley, Aristotelian material in Cicero's De natura deorum, in: Fortenboagh/Steinmetz (1989, 201 ff.), hat eine erweiterte Liste von 10 Stellen bei Cicero, die sich auf *De phil.* beziehen, von denen jedoch einige nicht den Status eines Fragmentes haben.

von Cicero selbst befolgte Methode. Das erhellt auch daraus, dass Cicero den Ausdruck „aristotelische Sitte“ (Aristoteleus mos) dreimal in ganz unterschiedlichem Sinne verwendet: 1. Cicero habe die Schrift *De oratore* Aristoteleo modo geschrieben (Brief an Lentulus aus dem Jahre 54 v. Chr., *ad fam.* I 9, 23), 2. Cicero habe die Schrift *De oratore* so geschrieben, dass er selbst nicht als Mitunterredner auftritt, was er aber jetzt (his temporibus) geschrieben habe, sei nach Aristotelischer Sitte (Ἀριστοτέλειον morem habent), die darin besteht, dass der Autor selbst als Hauptunterredner auftritt (*ad Atticum* XIII 19, 4, aus dem Jahre 45, also 10 Jahre nach *De oratore*), 3. Sollte jemand nach aristotelischer Sitte (Aristotelio more) über alle Gegenstände das Für und Wider erörtern (in utramque partem disserere) und bei jeder Sache zwei entgegengesetzte Vorträge halten können, so sei er der wahre Redner (*De oratore* III 80). Hinzu kommt noch die Bemerkung, Cicero habe den einzelnen Büchern (in *De republica*) Proömien vorangestellt, wie es Aristoteles in den exoterischen Schriften getan habe (*ad Atticum* IV 16, 2).

Man wird nicht fehl gehen in der Annahme, dass alle erwähnen Charakteristika auf die aristotelischen Dialoge zutreffen, nur nicht auf alle zugleich. In den Dialogen, die förmliche Proömien haben, wird Aristoteles nicht gleichzeitig als Hauptunterredner des eigentlichen Gesprächs aufgetreten sein und umgekehrt. Unabhängig davon haben sicher einige Dialoge Thesencharakter mit der Entwicklung gegensätzlicher Standpunkte in zusammenhängender Rede, woher vermutlich des öfteren eine These die platonische und die Gegenthese die aristotelische Meinung enthielt.

In der Folgezeit setzt mit der schon bald als authentischer Ausdruck der aristotelischen Philosophie empfundenen Ausgabe des Andronikos von Rhodos ein Prozess der Verdrängung der Dialoge ein, den wir im einzelnen nicht genau verfolgen können. Aber dass die Dialoge schon in der frühen Kaiserzeit (gegen Ende des 1. Jhdts. n. Chr.) völlig verschwunden sein sollten (so Gigon 1987, 223), wird man generell kaum annehmen können, wenn auch die nachweisbaren Zeugnisse nicht eben reichlich sind. Bei Seneca ist es nur ein Beleg (14 R^3) aus dem Dialog *Über die Philosophie*, dessen direkte Benutzung man nicht bezweifeln sollte, während die Berufung auf Aristoteles in 80 R^3 auszuscheiden hat (vgl. Kommentar dazu) und im übrigen offen bleiben muss, wieviel an sonstigem aristotelischen Gut aus den Schriften Senecas auf eine der exoterischen Schriften des Aristoteles gehen kann.

Bei den zahlreichen Zitaten und Zeugnissen Plutarchs für die exoterischen Schriften des Aristoteles besteht ebenfalls keinerlei Anlass, eine Benutzung aus zweiter Hand anzunehmen, welche am ehesten dort nahe liegt, wo bei undeutlicher Quellenangabe in der philosophischen Tradition viel behandelte und immer weiter tradierte Lehrstücke zitiert werden. Das ist aber bei Plutarch durchaus nicht der Fall, der eher von Aristoteles behandel-

te Themen aufgreift, die nicht im Zentrum der philosophischen Diskussion stehen, und zudem mindestens in einem Falle den Titel einer Schrift (*Über die edle Geburt*) erwähnt und dazu noch die Frage der Echtheit („wenn denn das Buch *Über die edle Geburt* zu den echten Schriften des Aristoteles zu zählen ist") aufwirft (93, 2 R^3). Und wenn ein Anonymus, der unter dem Namen Plutarchs schreibt (diesem also kaum fern steht), ausdrücklich einen Abschnitt im wörtlichen Zitat (mag dies auch verkürzt sein) mit Bewahrung dialogischer Elemente anführt (44 R^3), so spricht auch hier alles für direkte Benutzung. Damit sind wir aber noch im 1. Jhdt. n. Chr., allenfalls mit Ps.-Plutarch auf der Schwelle zum 2. Jhdt.

Danach hören die Zitate aus den exoterischen Schriften keineswegs auf, aber man muss differenzieren. So ist für Sextus Empiricus (2. Hälfte des 2. Jhdts. n. Chr.) in der Tat auszuschließen, dass er die aristotelischen Dialoge direkt benutzt hat. Die drei Bezugnahmen (Zitate sind es nicht) auf Dialoge des Aristoteles (10 R^3, 29 R^3, 65 R^3) sind unspezifisch und vage; in keinem Fall wird ein Schriftentitel genannt. Ganz anders steht es mit Athenaios (gegen Ende des 2. Jhdts.), in dessen *Deipnosophisten* sich fast hundert Zitate aus den exoterischen Schriften des Aristoteles finden, und zwar nicht nur themenbedingt in sympotischem Kontext, sondern durchaus auch in philosophischem Zusammenhang. Athenaios zitiert genau mit Angabe der aristotelischen Dialogtitel und gelegentlich des jeweiligen Buches, so „in der Schrift *Über die Dichter*" (72 R^3), „im zweiten Buch der Schrift *Über die Liebesdinge*" (95 R^3), „im *Symposion*"; mehrfach finden sich wörtliche Zitate (72 R^3, 83 R^3). Da bekannt ist, dass Athenaios in der Bibliothek zu Alexandria gearbeitet und auch sonst sehr sorgfältig zitiert hat (z.B. aus der Neuen Komödie), sind in der Frage der Benutzung der exoterischen Schriften des Aristoteles Mittelquellen hier nahezu auszuschließen.

Die nun aufkommende Kommentierungstätigkeit der in der Ausgabe des Andronikos von Rhodos greifbaren Pragmatien, die einen ersten Höhepunkt in Alexander von Aphrodisias (um 200) erreichte, hatte keine Veranlassung, auf die Exoterica zurückzugreifen, hatte man doch nun in der direkten, nicht dialogischen Aussage die authentischen Fassungen aristotelischer Philosophie zur Verfügung.[13]

Das änderte sich mit dem um die Mitte des 3. Jhdts. einsetzenden Neuplatonismus, in dem vor allem die Dialoge mit ihrer platonischen Färbung neues Interesse gewannen. Denn nun war es programmatische Absicht, Platon mit Aristoteles zu harmonisieren, und das bedeutet konkret: in der Hinwendung zu Platon und zu der von ihm ausgehenden Tradition Aristoteles einzubeziehen. Dies konnte naturgemäß am besten durch die Aufnahme von

[13] Für die Einzelheiten vgl. Moraux 1984.

Passagen aus dem aristotelischen Werk gelingen, die besonders platonisch klingen. Diese finden sich aber vorzugsweise in den Dialogen (einschließlich des *Protreptikos*), die nun wieder zitiert werden, wobei mit großer Wahrscheinlichkeit platonisch gefärbte Äußerungen von Dialogpartnern des Aristoteles undifferenziert als Meinung des Autors vereinnahmt werden. Leider ist das für diese Programmatik grundlegende Werk *Über die Einheit der Lehre von Platon und Aristoteles* (Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν) des Porphyrios (2. Hälfte des 3. Jhdts. n. Chr.) nicht erhalten. Darin hat Porphyrios, beeinflusst durch den Synkretismus von Antiochos von Askalon, in immerhin sieben Büchern eben diese Harmonisierung im einzelnen in aller Ausführlichkeit dargelegt. Es ist kaum vorstellbar, dass er die dafür grundlegenden Dialoge des Aristoteles nicht zur Verfügung gehabt haben sollte. Natürlich gab es doxographische Extrakte und Florilegien mit Zitaten; auch ist denkbar, dass die aristotelischen Dialoge nicht mehr überall verbreitet und nur noch in bestimmten Zentren zugänglich waren, aber für ein derart groß angelegtes Unternehmen, wie es das Werk des Porphyrios darstellt, dürfte eine Beschränkung auf indirekte Zeugnisse kaum ausreichend gewesen sein. Jedenfalls wäre die Zahl der Zitate aus den exoterischen Schriften um ein Vielfaches erhöht, wäre dieses Werk des Porphyrios erhalten. Damit entfällt auch das Argument, es müssten aus dieser Zeit mehr Zitate aus den Dialogen vorliegen, wenn diese noch bekannt gewesen wären.[14]

Aber auch an erhaltenen neuplatonischen Texten lässt sich der gleiche Befund erkennen. Ein Beispiel dafür ist der *Protreptikos* des Jamblichos (um 300 n. Chr.), der zunächst eine Reihe offenbar aus unmittelbarer Kenntnis gewonnener Platonexzerpte aus mehreren Dialogen enthält, denen in gleicher Weise und nach gleicher Methode eine ‚aristotelische' Partie angeschlossen ist, die Exzerpte aus dem *Protreptikos* und den Dialogen enthält.[15] Es wäre die Annahme paradox, Jamblichos sollte die Platonexzerpte aus Platon, die Aristotelesexzerpte aber aus einem doxographischen Abriss oder einem Florilegium gewonnen haben. Es ist hier wie bei der Überlieferung der sog. Vorsokratiker, wo die originalen Texte nicht mit Theophrasts Werk *Physikon Doxai* verschwanden, sondern sich ebenfalls zu einem guten Teil bis mindestens in die Zeit des Neuplatonismus erhalten haben.

Zu der Tendenz, Aristoteles mit Platon zu verschmelzen, kam dann noch die Integration der pythagoreischen Tradition (Simplikios, Syrian), wobei Syrian (1. Hälfte 5. Jhdt. n. Chr.) insofern eine Sonderstellung einnimmt, als er nicht Aristoteles mit Platon harmonisiert, sondern Platon (und die Pythagoreer) gegen die Angriffe des Aristoteles mit temperamentvollem

[14] So vor allem Gigon (1987, 223).
[15] Vgl. Flashar 1965 (ND 1989).

Engagement (insbesondere in seinem Kommentar zu *Metaphysik* XIII und XIV) in Schutz nimmt. Die Art, wie er dabei die dialogischen Elemente der Schrift *Über die Philosophie* umformt, legt die Annahme direkter Benutzung nahe.[16] Das Gleiche gilt für das immerhin wörtliche Zitat aus dem *Politikos* (79 R³, hier wie in 9 R³ mit genauer Buchangabe), während zweifelhaft bleiben muss, ob Syrian die Schrift *Über die Ideen* direkt benutzt hat (vgl. 185, 2 R³ mit Kommentar).

Schließlich gibt es im 3./4. Jahrhundert im Umkreis der Neuplatoniker eine Reihe von Notizen über den Stil der aristotelischen Dialoge in Abgrenzung gegen die Lehrschriften, und zwar bei Ammonios, dem eigentlichen Begründer des Neuplatonismus (1. Hälfte 3. Jhdt.), bei Basileios, dem Bischof von Caesarea (Mitte 4. Jhdt.), bei dem Sophisten Themistios (2. Hälfte 4. Jhdt.) und bei dem Aristoteleskommentator Elias (5. Jhdt.). Diese Urteile besagen in unterschiedlichen Formulierungen, sich gegenseitig ergänzend, im Kern dasselbe, nämlich dass Aristoteles in den an die „Vielen" gerichteten Dialogen es am Schmuck der Rede nicht habe fehlen lassen, dass die Redeweise den im Dialog auftretenden Personen angepasst sei, dass der Dialog aber gleichwohl der Anmut der platonischen Dialoge unterlegen und dass daher Aristoteles (ebenso Theophrast) schneller zu den Sachen selbst gekommen sei (so bei Basileios).[17] Wir wissen nicht, ob alle diese Berichte aus unmittelbarer Anschauung gewonnen sind. Aber es ist deutlich, dass die entsprechenden Passagen bei Ammonios, Basileios, Themistios und Elias zumindest ein Bewusstsein von der Existenz der aristotelischen Dialoge bei den Adressaten ihrer Schriften voraussetzen, und zwar nicht nur in Rom und Athen, sondern im Falle des Basileios auch im fernen Kappadokien. Der späteste Bericht, der des Elias, ist am ausführlichsten. Er differenziert zwischen zwei verschiedenen Auffassungen über Stil und Funktion der aristotelischen Dialoge, zunächst der herkömmlichen, wonach die Dialoge an diejenigen sich richten, die der Philosophie ferner stehen, die Pragmatien aber an diejenigen, die zu philosophieren im Begriff stehen (πρὸς ἄνδρας μέλλοντας φιλοσοφεῖν). Dabei verwende Aristoteles in den Dialogen Wahrscheinlichkeitsargumente (ἐν δὲ τοῖς διαλόγοις διὰ πιθανῶν), bei den Pragmatien aber zwingende Beweise (διὰ ἀναγκαστικῶν λόγων). Elias belegt dies durch je ein Zitat aus der Pragmatie *Über die Seele* (De an. I 4, 408 b 19–25) und aus dem Dialog *Eudemos* (39 R³). Er stellt den Dialog dabei gleichgewichtig der Lehrschrift an die Seite. Er referiert dann eine andere Auffassung über die Differenz zwischen Pragmatie bzw. Lehrschrift und Dialog, als deren Quel-

16 Vgl. Flashar 2002.

17 Die Texte stehen in sehr kurzen Exzerpten bei Rose p. 23–24 R3, mit mehr Kontext, aber völlig unübersichtlich unter den Testimonien in der Fragmentausgabe von Gigon, und zwar Ammonios in T 16, 1 (p. 62), Basileios in T 23, 11 (p. 199) und Elias in T 16, 5 (p. 82 f.).

le er Alexander (von Aphrodisias) angibt. Danach würde in den Pragmatien das ihm (Aristoteles) Einleuchtende und das Wahre stehen, in den Dialogen aber das Anderen Einleuchtende und das Falsche. Diese Auffassung wird anschließend heftig kritisiert: Das wäre eines Philosophen unwürdig, das Falsche zu wählen und das Wahre zu verdunkeln. Diese ganze sehr engagiert geführte Diskussion hätte gar keinen Sinn, wenn man zu dieser Zeit von den Dialogen gar nichts mehr gewusst hätte. Dass noch Elias Dialoge des Aristoteles vor sich hatte, aus denen er ja zitiert, ist zumindest wahrscheinlich.

Nach dem fünften Jahrhundert verlieren sich die letzten Spuren der Dialoge des Aristoteles. Wir kommen damit schon in die Nähe des Ediktes Justinians (529), wonach in Athen niemand mehr Philosophie lehren dürfe. Das ist das absolute Ende der Dialoge des Aristoteles, auf die dann erst wieder die Gelehrsamkeit des 19. Jahrhunderts aufmerksam werden sollte.

Bibliographie

(Vgl. auch die Literatur auf S. 15.)

Arpe, C., Das Argument τρίτος ἄνθρωπος, in: Hermes 76, 1941, 51–64.

Allan, D. J., A passage from Iamblichus in praise of the contemplative life, in: Archiv f. Gesch. d. Philos. 57, 1975, 246–268.

Allan, D. J., Critical and explanatory notes on some passages assigned to Aristotle's Protrepticus, in: Phronesis 21, 1976, 219–240.

Aubonnet, J. u.a., De la richesse, De la prière, De la noblesse, Du plaisir, De l'éducation: fragments et témoignages édités, traduits et commentés sous la direction et avec une préface de P.-M. Schuhl, par J. Bertier, J. Brunschwig, P. Hadot, J. Pépin, P. Thillet, Paris 1968. 79–133: De la noblesse, éd. J. Aubonnet, J. Brunschwig, J. Pépin. – Daraus 45–77 (von J. Pepin) in deutscher Übers. in: Moraux 1975.

Barford, R., A proof from the Peri ideon revisited, in: Phronesis 21, 1976, 128–218.

Bernays, J., Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken, Berlin 1863 (ND Darmstadt 1968).

Berti, E., La filosofia del primo Aristotele, Padua 1962. 547–558 in deutscher Übers. in: Moraux 1975.

Berti, E., Studi recenti sul De philosophia di Aristotele, in: Giornale di metafisica 20, 1965, 291–316.

Berti, E., Esortazione alla filosofia (Protreptico), Padua 1967. – Ital. Übers. mit Kommentar.

Bos, A. P., Cosmic and meta-cosmic theology in Aristotle's lost dialogues, Leiden 1989.

Bywater, I., On a lost dialogue of Aristotle, in: Journal of Philology 2, 1869, 55–69. – Deutsche Übers. in: Moraux 1975.

Bywater, I., Aristotle's lost dialogue On Philosophy, in : Journal of Philology 7, 1877, 64–87.

Cadiou, R., Le problème de méthode dans le traité aristotélicien Des idées, in: Revue philosophique de la France et de l'étranger 146, 1956, 94–100.

Cherniss, H., Aristotle's criticism of Plato and the Academy I, Baltimore/New York 1944, [2]1964. – 591–602 in deutscher Übers. unter dem Titel: Unbewegter Beweger und Gestirnseelen in De philosophia, in: Moraux 1975.

Chroust, A.-H., Protrepticus, A reconstruction, Notre Dame, Ind. 1964. – Engl. Übers. mit Kommentar.

Chroust, A.-H., Aristotle's Politicus: a lost dialogue in: Rhein. Mus. 108, 1965, 346–353. – Rev. ND in: Chroust 1973: II 134–144.

Chroust, A.-H., The concept of god in Aristotle's lost dialogue On philosophy (Cicero, De natura deorum I 13, 33), in: Emerita 33, 1965, 205–228. – Rev. ND in: Chroust 1973: II 175–193. Über 26 R^3 (= 25, 1 Gigon).

Chroust, A.-H., Aristotle's first literary effort: the Gryllus, a lost dialogue on the nature of rhetoric, in: Revue des études grecques 78, 1965, 576–591. – Rev. ND in: Chroust 1973: II 29–42.

Chroust, A.-H., The probable date of Aristotle's lost dialogue On philosophy, in: Journal of History of Philosophy 4, 1966, 283–291. – Rev. ND in: Chroust 1973: II 145–158.

Chroust, A.-H., Eudemos or On the soul: a lost Aristotelian dialogue on the immortality of the soul, in: Mnemosyne, ser. IV, 19, 1966, 17–30. – Rev. ND in: Chroust 1973: II 43–54.

Chroust, A.-H., The psychology in Aristotle's lost dialogue Eudemos or On the soul, in: Acta classica 9, Cape Town 1966, 49–62. – Rev. ND in: Chroust 1973: II 55–70.

Chroust, A.-H., The probable dates of some of Aristotle's lost works, in: Rivista critica di storia della filosofia 22, 1967, 3–23. – Rev. ND in: Chroust 1973: II 1–14. Datierungen: Gryllus 360–357, De ideis 357–356, De bono 357–355, De iustitia 355, Eudemus 353–352, Protrepticus 352–350, Politicus 350, De philosophia 350–346.

Chroust, A.-H., Aristotle's criticism of Plato's philosopher king: some comments on Aristotle's On kingship, in: Rhein. Mus. 111, 1968, 16–22. – Rev. ND in: Chroust 1973: II 216–223. Zu De mon. 647 R[3] (982 Gigon).

Chroust, A.-H., Mystical revelation and rational theology in Aristotle's On philosophy, in: Tijdschrift voor filosofie 34, 1972, 500–512.

Chroust, A.-H., Aristotle. New light on his life and on some of his lost works, 2 vol., London 1973. – Revidierte Nachdrucke der Einzelbeiträge.

Diels, H., Über die exoterischen Reden des Aristoteles, in: Sitzungsberichte der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1883, 1. Halbband, Nr. 19, Berlin 1883, 477–494. – ND in Moraux 1975.

Diels , H. , Über das dritte Buch der aristotelischen Rhetorik, in : Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1886. – ND in: Stark, R. (Hg.), Rhetorica, Hildesheim 1968, 1–32.

Diels, H., Zu Aristoteles' Protreptikos und Ciceros Hortensius, in: Archiv f. Gesch. d. Philos. 1, 1888, 477–497. – ND in: Moraux 1975.

Döring, K., Über den Megariker Polyxenos, in: Mus. Helv. 31, 1974, 140–143.

Drossaart Lulofs, H. J., De ogen van Lynceus, Leiden 1967. – Protr. 59 R[3] gehört zum ‹Eudemus›.

Düring, I., Problems in Aristotle's Protrepticus, in: Eranos 52, 1954, 139–171.

Düring, I., Aristotle in the ancient biographical tradition, Göteborg 1957.

Düring, I., Protrepticus, Göteborg 1961.

Düring, I., Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966.

Düring, I., Aristoteles, in: RE Suppl. Bd. 11, 1968, 159–336.

Düring, I., Der Protreptikos des Aristoteles, Frankfurt a. M. 1969, [2]1979. – Übersetzung m. Kommentar.

Effe, B., Studien zur Kosmologie und Theologie der aristotelischen Schrift Über die Philosophie, München 1970.

Einarson, B., Aristotle's Protrepticus and the structure of the Epinomis, in: Transactions and Proceedings of the American Philological Association 67, 1936, 261–285.

Festugière, A.-J., La révélation d'Hermès Trismégiste II: Le dieu cosmique, Paris 1949. – Daraus 219–259 (gekürzt) unter dem Titel: Der Dialog Über die Philosophie, in: Moraux 1975.

Festugière, A.-J., Un fragment nouveau du Protrepticus d'Aristote, in: Revue philosophique de la France et de l'étranger 146, 1956, 117–127.

Fine, G., On ideas: Aristotle's criticism of Plato's theory of forms, Oxford 1993. – Text und Übers. von Buch I, mit Kommentar.

Flashar, H., Aristoteles, Problemata Physica, Berlin 1962, [4]1991 (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. von H. Flashar, Bd. 19).

Flashar, H., Platon und Aristoteles im Protreptikos des Jamblichos, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 47, 1965, 53–79. – ND in: Flashar, H., Eidola (Amsterdam 1989) 297–323. Teilw. ND in: Moraux 1975.

Flashar, H., Aristoteles, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie (Überweg). Die Philosophie der Griechen 3, Basel 1983, 177–477. [2] 2004, 167– 492 (erweitert).

Flashar, H., Einblick in die Erfindung einer Dialogsituation bei Aristoteles, in: Hyperboreus 8, 2002, 240–243.

Frank, D. H., The argument from the sciences in Aristotle's Peri ideon, New York 1984.

Gadamer, H.-G., Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik, in: Hermes 63, 1928, 138–164.

Gaiser, K., Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1963.

Gaiser, K., Ein Gespräch mit König Philipp: zum Eudemos des Aristoteles, in: Wiesner, J. (Hg.), Aristoteles, Werk und Wirkung I, Berlin 1985, 457–484. – ND in: K. G., Gesammelte Schriften, St. Augustin 2004, 673– 694.

Gaiser, K., Philodems Academica. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herculanensischen Papyri, Stuttgart 1988.

Gigon, O., Prolegomena to an edition of the Eudemus, in: Düring, I., Owen, G. E. L. (ed.): Aristotle and Plato in the mid-fourth century, Göteborg 1960, 19–33.

Gigon, O., Die Dialoge des Aristoteles, in: Jahrbuch der Philosophischen Fakultät der Universität Athen 1973/74, 1975, 178–205.

Gigon, O., Librorum deperditorum fragmenta, Berlin 1987. – (= Aristotelis opera. Volumen tertium).

Graeser, A., Zu Aristoteles' περὶ φιλοσοφίας (Cicero, Nat. deor. II 16, 44), in: Mus. Helv. 27, 1970, 16–27. – Zu 23–24 R³ (835–836 Gigon).

Graeser, A., Aristoteles' Schrift Über die Philosophie und die zwiefache Bedeutung der causa finalis, in: Mus. Helv. 29, 1972, 44–61.

Graeser, A., Der ‚dritte Mensch' des Polyxenos, in: Mus. Helv. 31, 1974, 140–143.

Grilli, A., Cicerone e l'Eudemos, in: La parola del passato 17, 1962, 96–128.

Haase, W., Ein vermeintliches Aristoteles-Fragment bei Johannes Philoponos, in: Synusia: Festgabe für W. Schadewaldt, Pfullingen 1965, 323–354.

Happ, H., Hyle, Berlin 1971.

Harlfinger, D., Edizione critica del testo del ‹De ideis› di Aristotele, in: Leszl, W., Il De ideis di Aristotele e la teoria platonica delle idee, Firenze 1975, 15–54. – Mit ital. Übersetzung.

Heitz, E., Die verlorenen Schriften des Aristoteles, Leipzig 1865.

Hirzel, R., Über den Protreptikos des Aristoteles, in: Hermes 10, 1876, 61–100.

Hose, M., Aristoteles, Die historischen Fragmente, Berlin 2002 (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. von H. Flashar, Bd. 20 III).

Huffmann, C. A., Archytas of Tarentum, Cambridge 2005. 588–591 über 207 R³.

Hutchinson, D. S./Johnson, M. R., Authenticicating Aristotle's *Protreptikos*, Oxford Stud.in Ancient Philosophy, 2005, 193–294.

Iannone, A., I logoi essoterici di Aristotele, in: Atti dell'Istituto veneto di scienze 113, 1954/55, 249–279.

Iannone, A., Les œuvres de jeunesse d'Aristote et les λόγοι ἐξωτερικοί, in: Rivista di cultura classica et medioevale 1, 1959, 197–207.

Isnardi Parente, M., Le Peri ideon d'Aristote: Platone ou Xénocrate?, in: Phronesis 26, 1981, 135–152.

Isnardi Parente, M., Analisi della testimonianza die Alessandro d'Afrodisia sul Perì tagathoû di Aristotele, in: Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei 6, 1995, 33–58.

Jaeger, W., Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923, ²1955.

Karpp, H., Die Schrift des Aristoteles περὶ ἰδεῶν, in: Hermes 68, 1933, 384–391.

Krämer H., Arete bei Platon und Aristoteles, Heidelberg 1959, ²1967.

Krämer, H., Die Ältere Akademie, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie (Überweg) in: Die Philosophie der Griechen 3, Basel 1983, 1–174. ² 2004, 1–165; 134–139 zur Schrift *Über die Ideen.*

Laurenti, R., I frammenti dei dialoghi, Neapel 1987, 2 Bde. – Unvollständig.

Leszl, W., Il De ideis di Aristotele e la teoria platonica delle idee, Florenz 1975. – Mit Edition von D. Harlfinger.

Lossau, M. J., Der aristotelische Gryllos antilogisch, in: Philologus 118, 1974, 12–21.
Mansion, S., La critique de la théorie des idées dans le περὶ ἰδεῶν d'Aristote, in: Revue philosophique de Louvain 47, 1949, 169–202.
Méautis, G., L'orphisme dans l'Eudemos d'Aristote, in: Revue des études anciennes 57, 1955, 254–266.
Monan, J. D., La connaissance morale dans le Protrepticus d'Aristote, in: Revue philosophique de Louvain 58, 1960, 185–219.
Moraux, P., A la recherche de l'Aristote perdu: le dialogue Sur la justice, Louvain 1957.
Moraux, P., From the Protrepticus to the dialogue on justice, in: Düring, I., Owen, G. E. L. (ed.): Aristotle and Plato in the mid-fourth century, Göteborg 1960, 113–132.
Moraux, P. (Hg.): Frühschriften des Aristoteles, Darmstadt 1975. – Die Beiträge sind unter den Einzeltiteln aufgeführt.
Moraux, P., Zu Aristoteles, Eudem, Frg. 3 (Walzer), in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik (ZPE) 29, 1978, 37–39.
Moraux, P., Der Aristotelismus bei den Griechen II, Berlin 1984.
Most, G. W., Some new fragments of Aristotle's Protrepticus?, in: Studi su codici e papiri filosofici: Platone, Aristotele, Ierocle, Florenz 1992, 189–216.
Ollier, F., La renommée posthume de Gryllos, fils de Xénophon, in: Bulletin de l'Association Guillaume Budé, 1959, 425–437.
Owen, G. E. L., A proof in the περὶ ἰδεῶν, in: Journal of Hellenic Studies 77, 1957, 103–111. – ND in: Owen, G. E. L., Logic, science and dialectic, ed. M. C. Nussbaum, Ithaca, N. Y. 1986, 165–179.
Pépin, J., L'interprétation du De philosophia d'Aristote d'après quelques travaux récents, in: Revue des études grecques 77, 1964, 445–488.
Philippson, R., Il περὶ ἰδεῶν di Aristotele, in: Rivista di filologia e di istruzione classica 64, N.S. 14, 1936, 113–125.
Plezia, M., Die Geburtsurkunde des Hellenismus, in: Eos 58, 1969/70, 51–62. – Analyse der historischen Situation von ‹De monarchia› aufgrund neuen handschriftlichen Materials.
Rabinowitz, W. G., Aristotle's Protrepticus and the sources of its reconstruction, Berkeley 1957 [University of California Publications in Classical Philology 16 (1) 1–96].
Rapp, Ch., Rhetorik, Berlin 2002 (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. von H. Flashar, Bd. 4, 2 Halbbände).
Rives, J. B., Aristotle, Antisthenes and the Magikos, in: Rhein. Mus. N. F. 147, 2004, 36–54.
Saffrey, H. D., Le περὶ φιλοσοφίας d'Aristote, et la théorie platonicienne des idées nombres, Leiden 1955. – ND: Saffrey, H. D., Selected papers, ed. L. Tarán, Leiden 1977.
Schneeweiß, G., Der Protreptikos des Aristoteles, München 1966.
Schneeweiß, G., Aristoteles, Protreptikos. Hinführung zur Philosophie, rekonstruiert, übersetzt und kommentiert, Darmstadt 2005.
Schöpsdau, K., Das Nachleben der Technon Synagoge bei Cicero, Quintilian und in den griechischen Prolegomena zur Rhetorik, in: Fortenbaugh, W. W., Mirhady, D. C. (ed.), Peripatetic Rhetoric after Aristotle, in: Rutgers Univ. Stud. in Class. Hum. 6, New Brunswick/London 1994, 192–216.
Schütrumpf, E., Aristoteles über Athen in De iustitia (fr. 1 Ross), in: Hermes 108, 1980, 322–337. – Einordnung der ‚Klage über Athen'.
Schütrumpf, E., Politik, Buch I, Berlin 1991 (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. von H. Flashar, Bd. 9 I–II, Berlin 1991, Buch IV–VI in Bd. 9 III, Berlin 1996).
Solmsen, F., Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik, Berlin 1929, ND 1975.
Stark, R., Das Gute als Maß, in: Stark, R., Aristotelesstudien, München [2]1972, 38–54. – ND in: Moraux 1975.

Stern, S. M., Aristotle on the world-state, Oxford 1968. – Rez.: Fritz, K. von, in: Gnomon 44, 1972, 441–450.

Strycker, É. de, Prédicats univoques et prédicats analogiques dans le Protrepticus d'Aristote, in: Revue philosophique de Louvain 66, 1968, 597–618.

Strycker, É. de, On the first section of fr. 5 of the Protrepticus, in: Düring, I., Owen, G. E. L. (ed.): Aristotle and Plato in the mid-fourth century, Göteborg 1960, 76–104.

Tenzabá, J., Sobre la filosofía y sobre el bien (fragmentos selectos), in: Ideas y valores: revista de la Faculdad de filosofía y letras de la Universidad nacional de Colombia, IV/15–16, 1962–1963, 91–133.

Thillet, P., Note sur le Gryllos, ouvrage de jeunesse d'Aristote, in: Revue philosophique de la France et de l'Étranger 147, 1957, 352–354. – Deutsche Übers. in: Moraux 1975, 191–194.

Timpanaro Cardini, M., Il frammento musicale di Aristotele, 47 Rose, in: La parola del passato 17, 1962, 300–312. – Text, Einleitung, Kommentar.

Untersteiner, M., Aristotele Phys. I 8–9, frammenti del περὶ φιλοσοφίας in: Rivista di filologia e di istruzione classica 87, N.S. 37, 1959, 1–23.

Untersteiner, M., Il περὶ φιλοσοφίας di Aristotele, in: Rivista di filologia e di istruzione classica 88, N.S. 38, 1960, 337–362; 89, N.S. 39, 1961, 121–159. – Beziehungen von ‹De philosophia› zu Met XII.

Untersteiner, M., Della filosofia, Roma 1963. – Griech.-ital. Ausgabe mit Kommentar.

Von der Mühll, P., Isokrates und der Protreptikos des Aristoteles, in: Philologus 94, 1940/41, 259–265.

Walzer, R., Un frammento nuovo di Aristotele, in: Studi italiani di filologia classica, N.S. 14, 1937, 125–137. – ND: Walzer, R., Greek into Arabic (Cambridge, Mass. 1962) 38–47.

Wehrli, F., Aristoteles in der Sicht seiner Schule: Platonisches und Vorplatonisches, in: Mansion, S. (éd.): Aristote et les problèmes de méthode, Louvain 1961, 321–336. – ND: Wehrli, F., Theoria und Humanitas, Zürich 1972, 217–228.

Weil, R., A la recherche de l'Aristote perdu, in: Revue Philosophique de la France et de l'Étranger 87, 1962, 401–412. – Deutsche Übers. in: Moraux 1975. – Zu Moraux 1957.

Wieland, W., Aristoteles als Rhetoriker und die exoterischen Schriften, in: Hermes 86, 1958, 323–346.

Wilpert, P., Das Argument vom ‚dritten Menschen', in: Philologus 94, 1941, 51–64.

Wilpert, P., Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre, Regensburg 1949. – Teil-ND in: Moraux 1975. Über *De ideis* und *De bono*.

Wilpert, P., Die aristotelische Schrift Über die Philosophie, in: Autour d'Aristote: Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à A. Mansion, Louvain 1955, 99–116.

Wilpert, P., Die Stellung der Schrift Über die Philosophie in der Gedankenentwicklung des Aristoteles, in: Journ. of Hell. Stud. 77, 1957, 155–162. In: Moraux 1975.

Kommentar

Über die Philosophie

Dieser philosophisch wohl gewichtigste Dialog (im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios Nr. 3) bestand aus drei Büchern. Durch den Zufall der Überlieferung ist für jedes der drei Bücher je ein Fragment mit genauer Werk- und Buchangabe erhalten (Buch I: 6 R³, Buch II: 9 R³, Buch III: 26 R³). Daraus kann man die Gliederung des Dialoges gewinnen: Im ersten Buch hat Aristoteles Begriff und Sache der Philosophie von den Anfängen bis zu Sokrates entwickelt, im zweiten Buch hat sich Aristoteles mit der Lehre Platons und der Platoniker auseinandergesetzt, und im dritten Buch hat er seine eigene Lehre mit starker Betonung einer theologisch orientierten Kosmologie dargelegt. In dieses grobe Raster kann man weitere Fragmente einordnen; zu keinem anderen Dialog gibt es so viele Fragmente, weil seine Thematik die hellenistischen wie die spätantiken Doxographen gleichermaßen gereizt hat. Ferner gibt es einen direkten Rückverweis auf *De phil.* bei Aristoteles selbst, in *Phys.* II 2, 194 a 35: „Denn von doppelter Art ist das Worum-willen. Darüber ist gehandelt in der Schrift *Über die Philosophie*". Diese Distinktion ist in den Fragmenten nicht greifbar, kommt aber mehrfach im aristotelischen Werk vor (*De an.* II 4, 415 b 2; *Met.* VII 7, 1072 b 2). Es handelt sich um die Unterscheidung zwischen einer relativen und einer absoluten Zweckbestimmung (z.B. Gesundheit als Zweckbestimmung des Arztes, aber als Mittel zum Zweck für den Menschen). Leider wissen wir nicht, in welchem Kontext Aristoteles diese Unterscheidung in *De phil.* expliziert hat. Sollte es sich um den Zusammenhang der platonischen Gegensatzlehre in ihrer kategorialen Differenzierung handeln (so K. Gaiser, 1963, 525), so bezöge sich der Verweis auf das 2. Buch von *De phil.*, in dem dann die Grundsätze der platonischen Ontologie und Prinzipienlehre (Dimensionenfolge) diskutiert sein müssten, vgl. auch A. Graeser 1972.

Für die Datierung gibt es einen wenig beachteten äußeren Anhaltspunkt. Wenn die Worte ante Platonis mortem (Plinius XXX 3 = 34 R³) in *De phil.* gestanden haben, muss der Dialog nach Platons Tod geschrieben sein (vgl.

die Erläuterungen zu 34 R^3). Werner Jaeger, der dies scharfsinnig bemerkt hat (1923, 136 f.), ist auch darin zuzustimmen, dass Aristoteles mit der Verwendung des Todesdatums zu chronologischen Überlegungen (so in 34 R^3) in Platons Tod einen gewichtigen Einschnitt in der Entwicklung der Philosophie sah. Nicht überzeugend ist lediglich die Auffassung, Aristoteles sei bis dahin reiner Platoniker gewesen und habe die platonische Ideenlehre hier ein erstes Mal kritisiert. Einen früheren chronologischen Ansatz mit dem Argument zu begründen, es sei nur die Kritik an der Lehre von den Ideenzahlen kritisiert und Aristoteles könne die Ideenlehre in ihrer ursprünglichen Gestalt noch akzeptiert haben (so P. Wilpert 1955 und 1957), ist geradezu absurd. Selbstverständlich ist davon auszugehen, dass Aristoteles im zweiten Buch die Ideenlehre Platons in allen Facetten analysiert hat.
Übersicht über die Fragmente mit Angabe der Sicherheitsstufe in der Zuweisung: 1. Fragmente mit Angabe des Werktitels a) und des Buches, b) ohne Angabe des Buches, aber mit Werktitel, 2. Fragmente ohne Angabe des Werktitels, die inhaltlich nur in diesen Dialog passen, 3. Fragmente ohne Angabe des Werktitels, die in mehrere Dialoge passen könnten; Zuweisung zu *De phil.* daher hypothetisch.

Buch I

1a: 6 R^3 (23 Gigon)
1b: 3 R^3 (28–29, 1. Teil Gigon), 7 R^3 (26–27 Gigon)
2: 1 R^3 (709 Gigon), 2 R^3 (861 Gigon), 4 R^3 (29, 2. Teil Gigon)
3: 5 R^3 (871 Gigon), 13 R^3 (463 Gigon), 15 R^3 (963 Gigon), 34 R^3 (664 Gigon)

Buch II

1a: 9 R^3 (24 Gigon)
2: 8 R^3 (907 und 918 Gigon)

Buch III

1a: 26 R^3 (25, 1 Gigon)
1b: 16 R^3 (30 Gigon)
2: 10 R^3 (947 Gigon), 18–21 R^3 (916 Gigon), 22 R^3 (829 Gigon), 23 R^3 (835 Gigon), 24 R^3 (836 Gigon), 25 R^3 (828 und 837 Gigon)
3: 11 R^3 (948 Gigon), 12 R^3 (838 Gigon), 17 R^3 (939 Gigon)

Die Übersetzung der Fragmente erfolgt hier in einer von Rose gelegentlich abweichenden Reihenfolge, weil so der Aufbau der Schrift und die Abfolge der Gedanken deutlicher werden.

6 R[3]

Aristoteles sucht die Anfänge der Philosophie (anders als in *Met.* I) im altorientalischen Bereich in präphilosophischen Strömungen (was Diogenes Laertios strikt ablehnt), hier bei den Mag(i)ern, der Priesterkaste der Perser, über die für Aristoteles reiche Informationen durch Herodot vorlagen (I 131.140, III 16, VII 40.43, VIII 115, IX 122), erweitert durch die orientalisierenden Strömungen in der Akademie (W. Jaeger 1923, 130–138). Während die Identifizierung orientalischer mit griechischen Gottheiten bei Herodot für den ägyptischen Bereich ganz geläufig ist, ist bei ihm die Gleichsetzung von Zeus mit Oromasdes (Reich des Lichtes) und Hades mit Areimanios (Reich der Finsternis) nicht belegt. Plutarch, *De Is. et Osir.* 370 E hat den Dualismus der Mager mit der guten und bösen Weltseele Platons verglichen. Aristoteles hat sich über die Mager kurz geäußert in *Met.* XIV 4, 1091 b 10. Er rückt sie in die Nähe derer, die „nicht alles mythisch erklären", sondern – wie auf griechischer Seite Pherekydes – mythische und philosophische Denkweise vermischen. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist 34 R[3] als zu *De phil.* gehörig hier anzuschließen, also die Berechnung der Lebenszeit des Zoroaster 6000 Jahre vor Platons Tod. Ob auch 36 R[3] im gleichen Kontext auf *De phil.* zurückzuführen ist, muss offen bleiben.

7, 1 und 2 R[3]

Beide Texte ergänzen einander in der Aussage, Aristoteles leugne die Existenz der Gestalt des Orpheus als Dichters der sog. Orphischen Gedichte. Innerhalb des ersten Buches von *De phil.* stand dies wohl im Kontext der Leitfrage nach den Anfängen philosophischer und präphilosophischer Strömungen. In beiden Texten lässt sich nur der jeweils erste Abschnitt auf Aristoteles zurückführen. Denn bei Philoponos ist nach der einhelligen Überlieferung φασιν („so sagt man") zu lesen (nicht φησιν, „so sagt er", wie bei Rose) und bei Cicero steht unbezweifelt ferunt. Der Athener Onomakritos (2. Hälfte des 6. Jhdt. v. Chr.), „der Hoftheologe der für die orphische Mystik empfänglichen Peisistratiden" (W. Jaeger 1923, 131), soll die Orakel des Musaios ergänzt und bearbeitet haben (Herodot IX 43). Der Name Kercon bezw. Kercops ist nicht zweifelsfrei aufzuschlüsseln. Kerkops (Kercops) wird als Pythagoreer und Verfasser von Gedichten aufgeführt bei O. Kern, Orphicorum Fragmenta, Leipzig 1922, Nr. 174, p. 52.

3, 1 R[3]

Das Exzerpt aus Porphyrios (3. Jhdt. n. Chr.) belegt, dass es in *De phil.* eine Diskussion über das Alter der Inschrift: „Erkenne dich selbst" am Apollontempel in Delphi gab, wiederum im Kontext der Frage nach dem

Anfang philosophischer Strömungen. Wahrscheinlich ist, dass im Dialog verschiedene Meinungen geäußert wurden (die Formulierungen: „sei es ... sei es“ weisen auf dialogischen Charakter mit unterschiedlichen Positionen), wobei Namen wie Bias, Thales, Cheilon wohl im aristotelischen Dialog vorkamen, während unsicher bleibt, ob die (anekdotischen) Namen der Apollonpriesterinnen (Phemonoe, Phenothea) schon von Aristoteles genannt waren. Bei der Erwähnung des Klearchos (jüngerer Schüler von Aristoteles und Theophrast) ist zu erwägen, ob er als Mitunterredner in *De phil.* aufgetreten sein kann, weil die hier wiedergegebene Äußerung über das Alter der Mahnung zur Selbsterkenntnis eigentlich in keine der durch die Titel bekannten Schriften Klearchs passt. Aristoteles versachlicht den Streit um Personen durch den Rekurs auf die Baugeschichte des Tempels. Mit den Worten „nach dem Flügelbau und dem bronzenen Bau“ sind die archäologisch allerdings nicht nachweisbaren Vorgängertempel gemeint. Man unterscheidet folgende Phasen (vgl. M. Maass, Das antike Delphi, Darmstadt 1993, 99–126 mit Belegen): 1. Eine einfache Lorbeerhütte (Pausanias X 5, 9), 2. „Flügel“- oder „Federbau“ (πτερινόν). Für diese Bezeichnung werden verschiedene Erklärungen gegeben: a) ein Tempel aus Federn (als Bauschmuck?), b) Anspielung auf eine Sage, wonach Vögel und Bienen für Apollon einen Tempel gebaut hätten (Plutarch, *De Pyth. orac.* 17, 402 E), c) nach dem Namen Pteras, des mythischen Tempelbaumeisters, d) nach der flügelartig sich erstreckenden Ringhalle des Tempels (Hesych, s. v. πτέρα) 3. Der bronzene Bau (χαλκοῦν). Es war ein mit Bronzeblech verkleideter Holz-/Lehmziegelbau. Mythische Schilderung bei Pindar (*Päan* VIII 65 ff.). Zerstörung angeblich durch Blitz. 4. Der Tempel, auf den sich Aristoteles nach Nennung der beiden Vorgängerbauten bezieht und auf dem die Inschrift angebracht sein soll. Dieser Tempel wird im homerischen *Apollonhymnus* erwähnt und kurz beschrieben (287 ff.). Der im ausgehenden 7. Jhdt. errichtete Steinbau ist als erster auch archäologisch durch Reste nachweisbar; er ist 548/47 durch Brand zerstört worden (Herodot II 180). 5. Der sog. Alkmeonidentempel, errichtet kurz nach der Zerstörung des Vorgängerbaus, von dem Teile erhalten sind; er wurde 373 zerstört, wahrscheinlich durch ein Erdbeben. 6. Wiedererrichtung des Tempels (er war nur teilweise zerstört), naturgemäß mit starken Veränderungen. Die Bauarbeiten zogen sich in die Länge (vgl. M. Flashar, Apollon Kitharodos, Köln 1992, 61 f.); Aristoteles hat diesen Tempel unvollendet gesehen; er argumentiert hier soz. baugeschichtlich durch den Rekurs auf die Tempel 2–4. Dass die Beschreibungen dieser Vorgängerbauten zwar sagenumwobene Ausschmückungen enthalten (insbesondere bei Pausanias X 5, 9–13), im Kern aber keine mythischen Fiktionen, sondern durch archäologische Parallelen gestützte Realitäten sind, zeigt H. Philipp, ΧΑΛΚΕΟΙ ΤΟΙΧΟΙ – eherne Wände, in: Archäologischer Anzeiger 1994, 489–498.

Ob im weiteren Kontext der Sinn der Inschrift diskutiert wurde, ist ungewiss. Möglich wäre eine Erörterung, wie sie im platonischen *Großen Alkibiades* 132 ff. vorliegt, wo unter Rekurs auf die Inschrift der Spruch als Selbsterkenntnis der Seele ausgelegt wird.

3, 2 R^3

Die Notiz des Clemens (um 200 n. Chr.) geht offenbar auf die gleiche Passage in *De phil.* zurück wie 3, 1 R^3, nur ungenauer wiedergegeben.

4 R^3

Dies ist kein Fragment im eigentlichen Sinne. Der Text zeigt in Verbindung mit 3 R^3 lediglich, dass Aristoteles, wie es spätere Autoren ebenfalls getan haben, über Alter und Herkunft der den Sieben Weisen zugeschriebenen Mahnsprüche gehandelt hat, wobei Kontroverses im Dialog ausgetragen gewesen sein kann. Zu den Einzelheiten vgl. B. Snell, Leben und Meinungen der Sieben Weisen, München 1952 und D. Fehling, Die sieben Weisen und die frühgriechische Chronologie, Bern 1985, hier 20 f.

5 R^3

Aristoteles rekurriert hier auf die ältere Sprachkonvention, wonach das Wort ‚Sophist' noch nicht auf eine bestimmte philosophische Richtung eingeschränkt ist (Diogenes Laertios I 12, Herodot I 29, 1; IV 95, 2). „Σοφιστής bezeichnete ursprünglich nur einen Mann, der sich auf theoretischem oder auch praktischem Gebiet durch Wissen oder Können hervortut oder hervorzutun strebt" (G. Kerferd/H. Flashar, Die Sophistik, in: Die Philosophie der Antike 2/1, Basel 1998, 3). Ob diese Bemerkung des Aristoteles in *De phil.* stand, ist ungewiss (sie ist nicht für diese Schrift überliefert); in Frage käme auch der Dialog *Sophistes*, wofür geltend gemacht werden könnte, dass die Notiz im *Etymologicum Magnum* unter dem Stichwort σοφιστής steht.

1 R^3

Das Fragment ist nicht ausdrücklich für *De phil.* bezeugt, diesem Dialog aber mit hoher Wahrscheinlichkeit zuzuordnen; es passt gut in die Erörterung über den Ursprung des Spruches „Erkenne dich selbst". Die Formulierung „in den Platonischen Schriften" heißt offenbar nur so viel wie: „in den Dialogen". Ein Titel *Platonica* ist in den Schriftenverzeichnissen nicht überliefert. In Verbindung mit 2 R^3 liegt in der Mitteilung, Sokrates sei höchstpersönlich nach Delphi gereist und habe dabei erst den Impuls für sein Philosophieren erlangt, eine fabulöse Variante der (ebenfalls fingierten) Chairephongeschichte in der platonischen *Apologie* (20 e–21 a) vor.

2 R[3]

Vgl. zu 1 R[3]. Zuordnung zu *De phil.* wahrscheinlich. Die Zusammenstellung von Reiseberichten anderer Autoren durch Diogenes Laertios braucht hier nicht zu interessieren. Der thematische Anschluss an das delphische „Erkenne dich selbst" spricht dafür, dass Aristoteles über Sokrates noch im 1. Buch von *De phil.* gehandelt hat, während er in der *Metaphysik* (I 6) Sokrates in die Doxographie der platonischen Philosophie hineinnimmt, den Einschnitt also zwischen den Vorsokratikern und Sokrates ansetzt.

13 R[3]

Dieses Fragment kann mehreren Schriften zugeordnet werden. Zu *De phil.* (wo es in den meisten Fragmentsammlungen steht), in die Einleitung der Sammlung *Sprichwörter* (im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios, Nr. 138; dorthin stellt Gigon den Text) und eventuell in den *Protreptikos*. Im Falle der Zuordnung von *De phil.* hätte Aristoteles die Entstehung der Philosophie aus diesen ersten Anfängen einer Weltperiode abgeleitet und erst dann die altorientalischen Spekulationen erwähnt, was mir unwahrscheinlich erscheint. Plausibler wäre die Annahme, hierin die Einleitung der Sammlung *Sprichwörter* zu sehen. In den Lehrschriften verwendet Aristoteles die in der platonischen Akademie diskutierte (*Timaios* 22 a–c, *Kritias* 109 d, *Nomoi* III 677 a) Kataklysmentheorie (vgl. W. Jaeger, Aristoteles 1923, 138 ff.) in verschiedenen Kontexten (*De cael.* I 3, 270 b 16 ff.; *Meteor.* I 3, 339 b 19 ff.; *De mot. anim.* 3, 699 a 27; *Met.* XII 8, 1074 a 38 ff.). Der thematisch daran anschließende Text aus dem Kommentar des Philoponos zur *Introductio arithmetica* des neupythagoreischen Philosophen und Mathematikers Nikomachos, der zuerst von I. Bywater (1877) für *De phil.* in Anspruch genommen, aber erst 1955 von Ross als Fragment 8 aufgenommen wurde (nicht bei Rose Walzer und Gigon, jedoch bei Untersteiner), muss als nichtaristotelisch ausgeschieden werden. Die dort dargestellte Entwicklung der menschlichen Weisheit (σοφία) in fünf Stufen, in der P. Wilpert (1955 und 1957) den Schlüssel zur gesamten Schrift *De phil.*, ihrem Titel und gedanklichen Aufbau gesehen hatte, geht nach der ausführlichen Beweisführung von W. Haase (1965) und P. Moraux (1984, 92–123) weder auf *De phil.* noch auf eine andere der exoterischen Schriften des Aristoteles zurück.

9 R[3]

Bei diesem einzigen für das zweite Buch von *De phil.* sicher bezeugten Fragment hat sich die Forschung bisher ausschließlich auf den wörtlich angeführten Satz des Aristoteles konzentriert. Leider ist bei Rose und in allen anderen Fragmentsammlungen der Text nicht ausführlich genug ausgeschrie-

ben, außer bei Gigon, der die ganze Perikope Syrians abdruckt. In diesem Falle aber bietet der Kontext einen Einblick in den aristotelischen Dialog. Syrian war ein leidenschaftlicher Platoniker; er wollte nicht (wie andere) Aristoteles mit Platon versöhnen, sondern Platon gegen Aristoteles und dessen Platonkritik in Schutz nehmen. Auf die bloße Mitteilung der Platonkritik in *De phil.* kann es ihm nicht angekommen sein; sie fand er in gleicher Weise auch in dem kommentierten Kapitel der *Metaphysik* (XIII 9). Auch wollte Syrian nicht mitteilen, dass Aristoteles die gleiche Kritik schon in *De phil.* vorgebracht hat. Indessen spricht viel dafür, dass Syrian deshalb auf *De phil.* zurückgegriffen hat, weil er im Dialog Überlegungen und Formulierungen fand, die geeignet sind, die aristotelische Kritik unschädlich zu machen, und zwar bei den Platonikern, die Gesprächspartner des Aristoteles gewesen sein müssen. Während der Stil Syrians in den übrigen Teilen seines Metaphysikkommentares ruhig darstellend ist, wird er hier lebhaft und enthält verkappt dialogische Elemente. Umgewandelt in einen Dialog ließe sich für *De phil.* etwa folgender Text erschließen: Die Platoniker (nicht Platon selber) sagen: Du kannst noch so viele, gar nicht ernst zu nehmende Argumente gegen uns ins Feld führen, du erreichst nichts. Denn du richtest ja deine Angriffe immer nur gegen die Annahme, es gebe nur einfache Zahlen, und außerdem musst du ja selbst zugeben, dass du damit nichts gesagt hast (ὁμολογεῖ μηδὲν εἰρηκέναι) gegen die Grundlage unserer Lehre, wenn du nur die Lehre von den Ideenzahlen angreifst. Und im übrigen richtest du deine Darstellung „an die Vielen" (also an eine Öffentlichkeit im Sinne der exoterischen Schriften), während du weder Intention noch Ausgangspunkt unserer Lehre wirklich erfasst hast. Syrian hat den Dialog natürlich in die dritte Person verwandelt und einige Wendungen („göttliche Zahl", „göttliche Männer") hinzugefügt. Da Syrian sich mit der platonischen Position identifiziert, kann er sich auch selbst angegriffen fühlen, was er durch die auf sein Konto gehende Formulierung „ergriffen von der Bewunderung der alten Philosophie" ausdrückt. Die „alte Philosophie" ist die platonische. Auf sie blickt Syrian zurück, für die Zahlenlehre sensibilisiert durch den ihm vor allem durch Jamblichos vermittelten Pythagoreismus. Die Plausibilität dieser ‚Rekonstruktion' vorausgesetzt, erfährt man über die Dialoggestaltung von *De phil.*: 1. Aristoteles ist selbst Dialogteilnehmer. Er hat die Lehre der Akademiker (nicht nur Platons) dargestellt und kritisiert. 2. Aristoteles hat seine eigenen Einwände aus dem Munde der Platoniker, aber in seiner Formulierung noch einmal kritisieren und in Frage stellen lassen. Es ist dies ein höchst differenziertes Verfahren; generell wird bei der Arbeit mit den Fragmenten nicht genügend in Rechnung gestellt, dass es sich um Dialoge mit dem lebendigen Hin und Her der Positionen handelt. Kurze Analyse des Textes bei Flashar 2002.

8, 1 R[3]

Ob die Schlussworte dieses Abschnittes auf *De phil.* oder einen anderen Dialog zurückgehen, ist nicht ganz sicher. Doch spricht eine gewisse Wahrscheinlichkeit für die Zuweisung zu *De phil.*, im Kontext der in 9 R[3] überlieferten Platonkritik. Die Ausdrucksweise „in den Dialogen" kann sich sehr wohl auf einen Dialog beziehen (so W. Jaeger 1923, 128). Jedenfalls weisen die Worte, Aristoteles widerspreche nicht aus Streitsucht, auf eine konkrete dialogische Situation, als Antwort auf einen entsprechenden Vorwurf der Platoniker im Gespräch. Die Beteuerung des Aristoteles ist hier ähnlich wie in *EN* I 4, 1096 a 13. Die drastische Ausdrucksweise („herausschreit") spricht für die Lebhaftigkeit des Dialoges. Platonkritik in der Metaphysik passim; Ideen als „Grillengezirpe" in *Anal. Post.* I 22, 83 a 33.

8, 2 R[3]

Die Aussage über die Platonkritik bezieht sich offenbar auf die gleiche Stelle wohl in *De phil.* wie 8, 1 R[3]. Wieviel vom Kontext auf Aristoteles zurückgeht („streitsüchtiger als philosophisch angemessen" eventuell als Vorwurf der Platoniker im Dialog), muss offenbleiben.

26, 1 R[3]

Leider bricht der Papyrus hier ab (vgl. Philodem, *De pietate II*, Oxford 2002, 342, Obbink), so dass wir keine sachliche Information erhalten. Immerhin muss eine Aussage zitiert gewesen sein, die zum Thema des Werkes Philodems, „Frömmigkeit" (εὐσέβεια), passt. Es ist dies wohl das andächtige Staunen vor der Göttlichkeit des Kosmos, wie es in mehreren Fragmenten (12, 14, 18, 21 R[3]) und auch in dem vorangehenden Text des Papyrus zum Ausdruck kommt.

26, 2 R[3]

Das einzige sicher für das dritte Buch bezeugte Fragment. Allerdings ist es kein Fragment im eigentlichen Sinne, sondern ein kritisches Referat über den Inhalt des Buches aus epikureischer Sicht in lateinischer Sprache von Cicero, unter dem thematischen Aspekt der Gotteslehre, aus dem Munde des Epikureers C. Velleius in einem fiktiven Gespräch, das um das Jahr 77 v. Chr. im Hause des Senators C. Aurelius Cotta stattgefunden haben soll. Cicero hat das Werk im Sommer 45 verfasst. Obwohl er *De phil.* wahrscheinlich direkt kannte, folgt er hier einer epikureischen Quelle, wohl Philodem. Denn er gibt ja (aus dem Munde des Velleius) eine geschlossene Darstellung der Gottesvorstellungen aller Philosophen, beginnend mit Thales.

In der Fragmentsammlung von Rose lautet der Text am Anfang: ... multa turbat a magistro suo Platone non dissentiens, unter Aufnahme einer Konjektur von Diels (Diels hatte allerdings vorgeschlagen a magistro suo non dissentiens, unter Auslassung von Platone, in dem das non stecke und in Platone verbessert sei), doch sind die neueren Editoren sowohl der Fragmentsammlungen als auch des Cicerotextes dem mit Recht nicht gefolgt. Zwar wird bei Cicero in dem vorangehenden Referat über Platon diesem in ganz analoger Argumentation eine ähnliche Konfusion vorgeworfen (inconstantia, I 30), doch betrifft die kritisierte Lehre von dem Zurückrollen der Himmelsbewegung (replicatio) nur Aristoteles. Was damit gemeint sein kann, ist kontrovers diskutiert worden. Es kann angespielt sein a) auf die Konzeption des unbewegten Bewegers im Sinne von *Met.* XII 7, b) auf einen rein innerkosmischen Vorgang im Sinne einer Kreisbewegung des Himmels (ἀνακύκλωσις, bei Aristoteles nur in der Verbform ἀνακυκλεῖν belegt, *De cael.* II 11, 338 a 4), oder c) auf ein periodisches Umschlagen der Kreisbewegung in die andere Richtung, das wäre ἀνείλιξις, bei Aristoteles nicht belegt, aber bei Platon, in dem berühmten Mythos im *Politikos* 269–271 a (der Terminus ἀνείλιξις 270 d 3). Eine präzise Bestimmung wird erschwert durch die unbestimmte Ausdrucksweise Ciceros („irgendjemand", „eine gewisses Zurückrollen") und vielleicht enthielt schon die epikureische Quelle in maliziöser Tendenz vage und unpräzise Aussagen, liegt doch hier kein objektives Referat über die Kosmologie des Aristoteles vor. Geht man jedoch davon aus, dass das dritte Buch von *De phil.* einem Überblick über die Prinzipien der aristotelischen Theologie und Kosmologie auf dem etwa bis zum Ende des ersten athenischen Aufenthaltes erreichten Stand enthielt, dann muss die Lehre vom unbewegten Beweger nicht nur entwickelt, sondern auch berücksichtigt worden sein. Effe (1970, 160 f.) weist nach, dass die Annahme eines unbewegten Bewegers mit dem Cicerotext vereinbar ist. Mit caeli ardor ist dann der translunare Aether (αἰθήρ), das (später so genannte) fünfte Element gemeint. Jedenfalls ist damit eine deutliche Abweichung von der Lehre Platons markiert. Zur Interpretation vgl. auch A. P. Bos 1989, Kap. 14: A double theology in Aristotle, *De philosophia* fr. 26 Ross 185–200 mit kritischer Übersicht über die verschiedenen Deutungen.

12, 1 R[3]

Dies ist das aristotelische Höhlengleichnis, nicht für *De phil.* bezeugt, aber mit großer Wahrscheinlichkeit dieser Schrift zuzuordnen, weil der Inhalt gut zu *De phil.* III, aber in keine andere exoterische Schrift passt. Bei Cicero ist die Darstellung dem Stoiker Cotta in den Mund gelegt; voran ging die Bemerkung, dass die Epikureer unfähig sind, die Schönheit des Kosmos zu würdigen. Dass der Text bei Aristoteles ähnlich strukturiert war, kann man

aufgrund des Stiles nur vermuten: Das platonische „Plötzlich" beim Anblick der wirklichen Welt und die Klimax bis zu einem höchsten Wesen sprechen dafür. Doch ist das platonische Höhlengleichnis (*Rep.* VII 514 a – 517 a) durch Aristoteles völlig umgeformt. Die Menschen leben nicht, wie bei Platon, in der Höhle, sondern außerhalb derselben. Das normale Leben der Menschen wird nicht durch ein Leben in einer Höhle symbolisiert; vielmehr ist von Menschen in der Höhle bei Aristoteles nur in einem irrealen Gedankenexperiment die Rede. Wenn die hypothetisch darin lebenden Menschen einmal die Möglichkeit hätten, ihre unterirdische Behausung zu verlassen und dorthin zu gelangen, wo wir ohnehin sind, dann würden sie die Schönheit des Kosmos mit seinen Gestirnen als ein Werk der Götter begreifen. Die höchste Stufe ist nicht mehr die transzendente Idee des Guten, sondern der sichtbare Kosmos. Die dem platonischen Gleichnis innewohnende Spannung von Licht- und Schattensymbolik ist verpufft und zu einem argumentum e gradibus abgewandelt. Offenbar ist es eine Eigenart des aristotelischen Dialoges, ein platonisches Gleichnis in Wortwahl und Symbolik erklingen zu lassen, aber durch leichte Abwandlung den Sinn zu verkehren, vgl. *Eudemos*, 41 R[3] (S. 43 und 158 f.). Zur Interpretation vgl. auch Bos 1989, Kap. 13: Aristotle on ‚people in a cave'. *De philosophia fr. 13a Ross*, 174–184 und W. Blum, Höhlengleichnisse. Thema mit Variationen, Bielefeld 2004.

12, 2 R[3]

Das ist kein Aristotelesfragment, hier nur der Vollständigkeit halber aufgeführt, von Gigon nicht aufgenommen. Aristoteles ist nicht namentlich genannt; der Text mit den plastischen Vergleichen kann irgendwie auf Aristoteles zurückgehen, vielleicht sogar auf *De phil.* Immerhin würde der Text gut in den Umkreis von *De phil.* III passen; Sicherheit ist jedoch nicht zu gewinnen.

10 R[3]

Das Fragment ist nicht für *De phil.* bezeugt, der Schrift aber mit großer Wahrscheinlichkeit zuzuordnen. Die hier dargelegten Gedanken waren Allgemeingut in der platonischen Akademie. Die beiden Quellen der Erfahrung des Göttlichen benennt ebenso Platon, *Leges* XII 966 de; über die Sehergabe der menschlichen Seele im Schlaf wie im Traum vgl. *Tim.* 71 a–e; zusammenfassend Cicero, *De div.* I 63–64 und dazu: J. K. Turpin/P. Pellegrin, Cicero and the Aristotelian theory of divination by dreams, in: W. W. Fortenbaugh/P. Steinmetz (Hgg.), Cicero's knowledge of the Peripatos, New Brunswick/London 1989, 220–245. Diese eher populären Gedanken, die Aristoteles auch im *Eudemos* (37 R[3]) aufgreift, kann man sich gut in der Verteilung auf mehrere Personen im Dialog vorgetragen vorstellen. Später hat Aristoteles die Thematik kritisch untersucht in *De div. per somnum* (462 b 12 ff.). Ähnli-

ches gilt für die Annahme der Möglichkeit von Vorhersagungen beim Nahen des Todes. Die berühmten Voraussagen in der *Ilias*, bei denen Patroklos und Hektor den Tod ihrer Gegner voraussagen (XVI 851 ff., XXII 355 ff.), sind sicher damals in der Diskussion gewesen (vielleicht bei Demokrit im Anschluss an B 18 und 21); vgl. zum Kontext B. Effe 1971, 73–75. Berühmt war der Dialog des Herakleides Pontikos *Über die Scheintote* (περὶ τῆς ἄπνου, F 76–89 Wehrli) mit lebhafter Dialogsituation.

11 R[3]

Der Text ist weder für Aristoteles noch für *De phil.* bezeugt, also kein wirkliches Fragment (inkonsequenterweise jedoch von Gigon aufgenommen). Gewiss berührt sich der Gedanke mit anderen Fragmenten aus *De phil.* III, aber ob die plastischen Vergleiche und Dichterzitate auf Aristoteles zurückgehen, bleibt zweifelhaft. R. Walzer (Aristotelis dialogorum fragmenta 76) urteilt: „Mihi quidem argumenta Aristotelis et posteriorum combinata esse videntur". Der Vergleich mit Gott (Zeus) als Lenker und Ordner des Kosmos bereits bei Platon, *Phaidros* 246 e. Der Vergleich des Wirken Gottes mit dem eines Feldherrn in *Met.* XII 10, 1075 a 11–15 ist anders orientiert (Effe 1971, 75).

14 R[3]

Bezug auf *De phil.* nicht bezeugt, aber wahrscheinlich. Es ist der gleiche Gedankengang von der Göttlichkeit und Heiligkeit des Kosmos, wie er aus mehreren Fragmenten erkennbar ist. Wie weit der aristotelische Gedanke bei Seneca reicht, ist unklar. Das Anlegen der Toga (bei Rose ausgelassen) ist römisches Kolorit, und die Wendung am Ende des Absatzes dürfte auf das Konto Senecas gehen. Ähnlich Plutarch, *De tranq. anim.* 20, 477 C.

15 R[3]

Die Zuweisung zu *De phil.* ganz unsicher. Stellt man das Zitat in das erste Buch, müsste ausführlich von Mysterien im Zusammenhang mit präphilosophischen Strömungen die Rede gewesen sein, was im Anschluss an die Erwähnung der orphischen Gedichte möglich, aber gänzlich unbeweisbar ist. Im Falle der Zuordnung zum dritten Buch – wozu die meisten Forscher tendieren – wird das παθεῖν als quasi-mystische Gotteserfahrung, als Erfahrung der Heiligkeit des Kosmos verstanden. „Andacht und Ehrfurcht", „Erlebnis einer besonderen, dafür empfänglichen Natur", „Tempel des Kosmos" (W. Jaeger 1923, 163 f.) sind die Ausdrücke, die dies beschreiben. Der bei Rose, Ross und Walzer nicht weit genug ausgeschriebene Kontext (dazu B. Effe 1970, 94–102) bietet zu einer derartigen Interpretation keinerlei Anhalt. Der

Neuplatoniker Synesios hat neben Hymnen und Briefen eine Schrift *Dion* hinterlassen, in der er ein Leben nach dem Vorbilde des Dion Chrysostomos darstellt. Darin ist der Kontext des Aristoteleszitates: Einige Barbaren (hier: ägyptische Mönche) glauben, sie könnten durch einen Sprung unmittelbar zur Erkenntnis des Göttlichen gelangen (Kap. 7). Dagegen besteht das Wesen der griechischen Bildung nicht in einer Unmittelbarkeit, sondern in dem methodisch abgesicherten Weg der Wissenschaft, auf dem man nur in kleinen Schritten allmählich zum Höchsten gelangt. Das Dictum des Aristoteles dient als Vergleich der beiden Wege: das „Lernen" (μαθεῖν) bezeichnet den griechischen, das „Erfahren" (παθεῖν) den barbarischen Weg. Nahezu alle Aristotelesinterpreten versehen dagegen die Unmittelbarkeit des παθεῖν mit einem positiven Akzent und werten das mühsame Lernen eher ab. Gewiss gibt es von Platon an einen Überlieferungsstrang, in dem ein spontanes Erkennen des Höchsten mit Mysterienterminologie symbolisiert wird (Material bei Effe 1970 und Ch. Riedweg, Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien, Berlin 1987), doch kann dies nicht der von Aristoteles empfohlene Weg sein, für den die Mühe des schrittweisen Lernens und Forschens Voraussetzung für jede philosophische Erkenntnis ist. Ob allerdings irgendetwas aus dem Kontext des Synesios noch auf Aristoteles zurückgeht oder ob die pointierte Antithese dem Text des Synesios nur schmückend aufgesetzt ist, lässt sich nicht feststellen, und so hat denn sicher Wilamowitz recht, wenn er in seinem Alterswerk Der Glaube der Hellenen (Berlin 1931, II 279, Anm. 2 von 278), also in Kenntnis der Aristotelesinterpretation seines Nachfolgers Werner Jaeger, formuliert: „Da gehört dem Aristoteles nur die Antithese ... Wo das Wort bei Aristoteles stand zu bestimmen, halte ich für Willkür." Ob es überhaupt in *De phil.* stand, bleibt ebenso unsicher wie der präzise Sinn des Dictum. Das Wort „verlangt" (ἀξιοῖ) scheint anzuzeigen, dass Aristoteles sich gegen eine Vermischung der beiden Wege einer Gotteserfahrung wendet, vielleicht mit einer Spitze gegen das platonische „Plötzlich" als quasi-mystische Epoptie nach rationaler Vorbereitung (*Symp.* 210 e). Aber das ist unsicher. Zum weiteren Kontext der Schrift des Synesios vgl. T. Schmitt, Die Bekehrung des Synesios von Kyrene, Hildesheim (Spudasmata 146) 2001. Zur Einzelinterpretation vgl. K. Treu, Synesios von Kyrene, Kommentar zu *Dion*, Berlin 1958, der vermutet, Synesios habe den Dialog des Aristoteles nur aus zweiter Hand benutzt, was sich nicht beweisen lässt.

16 R[3]

Das Fragment ist für *De phil.* bezeugt und kann dann nur im dritten Buch gestanden haben. Simplikios übernimmt aus der von ihm kommentierten Passage, *De cael.* I 9, 279 a 30 den Ausdruck „propädeutische Schriften zur

Philosophie“ (ἐγκύκλια φιλοσοφήματα), mit dem Aristoteles auf *De phil.* verweist. Das bei Aristoteles Folgende ist Paraphrase aus *De phil.* (bei Walzer als neues F 28 eingeführt), vgl. W. Jaeger 1923, 317–320. Der syllogistisch geführte Beweis von der Unveränderlichkeit eines höchsten Göttlichen nimmt in seiner scholastischen Trockenheit den Charakter eines Gottesbeweises e gradibus an. Man denkt sich diesen Beweisgang in sich geschlossen im Dialog durch Aristoteles vorgetragen, sodann aufgelockert durch das ‚Höhlengleichnis‘ (26 R³). Dass Aristoteles den Beweisgang, wie Simplikios meint, aus dem zweiten Buch der *Politeia* (380 e – 381 d) übernommen habe, dürfte nur ungefähr zutreffen. Der Beweisgang war sicher Allgemeingut in den Diskussionen der Akademie.

17 R³

Ob diese ganz späte, für Aristoteles bezeugte Notiz auf *De phil.* zurückgeht, ist zumindest unsicher. Der Gedanke ist aristotelisch, vgl. *De gen. et corr.* II 10, 337 a 20–22 und öfter.

18 R³

Dieses und die folgenden Fragmente (bis 21 R³) sind Exzerpte aus Philons Schrift *Über die Ewigkeit der Welt.* Gigon hat diese Passagen in erheblich größerem Textumfang im Zusammenhang als F 916 abgedruckt. Die Abgrenzung dessen, was auf *De phil.* zurückgehen kann, ist schwierig. Philon aus Alexandria (ca. 25 v. Chr.–40 n. Chr.) hat in dieser Schrift (die m.E. zu Unrecht gelegentlich bestrittene Echtheit vorausgesetzt) bezüglich der Welt (bzw. des Kosmos) drei Ansichten diskutiert: 1) Der Kosmos ist unentstanden und unvergänglich (Aristoteles, Pythagoreer), 2) Der Kosmos ist entstanden und vergänglich (Demokrit, Epikur, einige Stoiker), 3) Der Kosmos ist entstanden und unvergänglich (Hesiod, Platon, Moses). Diese letzte Position vertritt auch Philon, der eine détailliertere Darstellung am Ende des uns erhaltenen Teiles der Schrift ankündigt. Diese Ausführung ist aber nicht erhalten. Philon hat in dem erhaltenen Teil der Schrift seine Stellungnahme durchaus mit Wertungen versehen und dabei auch die Position des Aristoteles mit hoher Sympathie bedacht. Ob er *De phil.* überhaupt direkt kannte, ist schwer zu entscheiden. Im Anschluss an den Text 18 R³ bemerkt Philon: „Einige sagen indessen, diese Lehre stamme nicht von Aristoteles, sondern von einigen Pythagoreern. Ich selbst habe die Schrift des Lukanos Okellos mit dem Titel: *Über die Natur des Alls* gelesen.“ In dieser Schrift (Text und Kommentar bei R. Harder, Ocellus Lucanus, in: Neue Philologische Untersuchungen 1, 1926) vertritt Okellos (2. Jhdt. v. Chr.) im Sinne des Aristoteles die Lehre von der Ewigkeit des Kosmos, wobei er offensichtlich auch auf *De phil.* zurückgreift (Harder 122–124). Auf der anderen Seite schöpft Philon nicht nur

aus Okellos, so dass die Quellenfrage offenbleiben muss. Wahrscheinlich ist, dass Philon *De phil.* nur indirekt benutzt hat. Gern möchte man die für Aristoteles typische Pointe über die vergleichsweise geringe Angst über den Einsturz seines Hauses für *De phil.* in Anspruch nehmen. Der Text passt gut in eine dialogische Bewegung. Sollte 18 R[3] im Kern auf *De phil.* zurückgehen, hätte Aristoteles sich in diesem Dialog auch mit der Ansicht Demokrits über die Entstehung des Kosmos auseinandergesetzt, wie er dies ja auch in den Lehrschriften wiederholt getan hat (vgl. Bonitz, Index Aristotelicus 175 b 15 ff.).

19 R[3]

Die hier dargelegten, aus sich heraus verständlichen Beweisgänge für die Unentstandenheit und Unvergänglichkeit des Kosmos sind durch und durch aristotelisch. Sie finden sich aber so in zusammenhängender Darstellung in den Lehrschriften nicht, in denen diese Lehre vorausgesetzt ist und nur in Aspekten diskutiert wird (vor allem in *De cael.* I 10–12; II 1; *Meteor.* I 14). Daraus hat man mit Recht geschlossen, dass der Zusammenhang, wie er durch Philon bewahrt zu sein scheint, zuerst in *De phil.* entwickelt worden ist (vgl. B. Effe, 1970, 7–23). Dafür spricht auch, dass die einleitenden Worte der entsprechenden Erörterung in *De cael.* I 10, 279 b (man muss sich die Beweise der Gegner vorher „anhören"; sie bilden die Aporien für die eigene Darstellung) auf eine dialogische Situation und damit auf *De phil.* zu weisen scheinen.

20 R[3]

Fortsetzung der Erörterung über die Ewigkeit des Kosmos, jetzt erweitert durch die vor allem in *De caelo* I entwickelte Lehre vom „natürlichen Ort" (οἰκεῖος τόπος) der vier Elemente im Kosmos und ihre naturwidrige Zusammensetzung in allem Vergänglichen. Der Gedankengang, auch mit den anschaulichen Beispielen, ist durchaus aristotelisch. Die Konjekturen bei der Aufzählung der Elemente sind evident; Hinzufügung des Wassers (‹ὕδατος›) schon durch Bernays, Tilgung von „Himmel" ([οὐρανοῦ]) durch Cumont.

„Es weicht zurück" … Euripides, TrGF V 2 F 839, 8–14 (Kannicht) aus der Tragödie *Chrysippos.* Dasselbe Fragment zitiert Philon in *De aet. mund.* § 5, dort aber in der Version „eine andere Gestalt" (was richtig ist).

„Vaterlandsliebe" (πατρίδι φιλοχωροῦν). Die Metapher (vielleicht ein Dichterzitat) stammt sicher von Aristoteles; Philon hätte dazu keine Veranlassung. Der Rekurs auf eine „Vaterlandsliebe" ist typisch für Aristoteles, der als Metöke sich stärker an die Polis gebunden fühlte als mancher Vollbürger, wie seine *Politik* auf Schritt und Tritt zeigt.

21 R[3]

Dieser Text kann nur sehr bedingt als Aristotelesfragment gelten, denn er drückt eher die Lehre Platons aus, wonach der Kosmos zwar unzerstörbar ist, aber von einem Gott als Weltdemiurgen geschaffen ist. So ist denn auch die nächste Parallele Platon, *Timaios* 30 a. Diese Lehre hat sich Philon selbst zu eigen gemacht und so ist auf jeden Fall auch mit Übermalung Philons zu rechnen, ganz abgesehen davon, dass das eingangs formulierte Argument nach den Worten Philons von einer größeren Zahl von Philosophen in Anspruch genommen worden ist. Denkbar ist, dass der Kern dieses Textes in *De phil.* von einem Platoniker (Untersteiner 1963, 221 denkt an Speusipp) vorgetragen war. Aber das bleibt Spekulation. Zwar deutet Aristoteles einmal (*De cael.* II 2, 285 b 7 f.) einen hypothetischen Anfangspunkt einer kosmischen Kreisbewegung an, aber das ist ein irreales Gedankenexperiment und auf keinen Fall als Annahme eines tatsächlichen Anfangs des Kosmos zu deuten.

„Nicht einmal eine Frau" ... Die Quelle des Zitates ist unbekannt. Anspielung auf das Zitat bei Philodem, *Rhet.* I 323 (Sudhaus).

22 R[3]

Die Aussage dieses Textes stimmt völlig überein mit *De cael.* I 3, 270 b 1–4 (kein Entstehen oder Vergehen, kein Alterungsprozess usw.). Die Ausdrucksweise, „einen goldenen Redefluss ausgießen", spricht dafür, dass Cicero hier auf den Dialog *De phil.* zurückgeht, abgesehen davon, dass er das Corpus der Pragmatien kaum kennen konnte. Die Fiktion am Anfang des Textes, Aristoteles antworte einem Stoiker, hängt mit dem Arrangement der Schuldiskussionen durch Cicero zusammen.

23 R[3]

Dieser Text kann kaum als Fragment des Aristoteles bezeichnet werden. Cicero lässt den Stoiker Balbus die stoische Lehre darstellen, wonach die Sterne beseelte und göttliche Lebewesen sind. Balbus beruft sich darüber hinaus zur Untermauerung seiner Lehre auf Aristoteles. Das anschließende Referat entspricht aber nicht der Lehre des Aristoteles. Es wird hier eine 4-Elementenlehre vorgestellt, die die Welt aus Erde, Wasser, Luft und Äther bestehen lässt. Wahrscheinlich meint Cicero mit dem „ätherischen Raum" die Feuerregion. Dass dort die Gestirne entstehen, entspricht aber nicht aristotelischer, sondern stoischer Lehre (Effe 1970, 127–129). Wohl ordnet Aristoteles bestimmte Lebewesen den Regionen und Elementen zu; er kennt auch Lebewesen, die im Feuer entstehen (bestimmte Insekten, vgl. *Hist. anim.* V 19, 552 b 10–17 und dazu Cicero, *De nat. deor.* I 103), aber Gestirne entstehen überhaupt nicht und sind dem „ersten Himmel" verhaftet. Auch die Analo-

gie, im reinsten Raum müssten die besten Lebewesen entstehen, hat keine Parallele im Werk des Aristoteles. Der aristotelische Gedanke ist also stark stoisch gefärbt; der Text müsste eigentlich aus einer Sammlung der Fragmente des Aristoteles ausgeschieden werden. Darin die Position des jungen Aristoteles zu sehen (W. Jaeger 1923, 152 f.), ist nicht angängig.

24 R[3]

Auch hier wird keine rein aristotelische Lehre, sondern eine stoische Abwandlung aristotelischer Gedanken referiert. Die Stoiker haben das sog. Fünfte Element, den Äther, aus ihrer Kosmologie eliminiert. Die Folge davon ist, dass es nur zwei Elementarbewegungen gibt, die zentripetale und die zentrifugale (so in diesem Fragment), während bei Aristoteles selbst die Kreisbewegung der Gestirne als eine natürliche dem fünften Element zugeordnet ist. In der hier wiedergegebenen Lehre von den zwei unnatürlichen Bewegungen die Position des jungen Aristoteles zu sehen, der die in *De cael.* (besonders II 1, 284 a ff.) ausführlich entwickelte Lehre vom fünften Element noch nicht konzipiert habe (W. Jaeger 1923, 155), ist nicht statthaft.

25 R[3]

Beide Texte (25, 1 und 25, 2) gehen wahrscheinlich im Kern auf *De phil.* zurück, wenn auch mittelbar. Censorins (3. Jhdt. n. Chr.) Quelle dürfte Varro sein, Cicero folgt einer stoischen Quelle; beides weist auf den exoterischen Aristoteles, allerdings nicht mit Sicherheit auf *De phil.* Da Cicero sich über das „Große Jahr" in seinem *Hortensius* (F 35 Müller, aus Tacitus, *Dial.* 16, 10) ähnlich geäußert hat, wollte W. Jaeger (1923, 158, Anm. 1) das Fragment dem *Protreptikos* als der (angeblichen) Hauptquelle des *Hortensius* zuweisen, und demzufolge stehen die beiden Texte in den Sammlungen von Walzer und Ross im *Protreptikos*. Das ist jedoch ganz hypothetisch; inhaltliche Gründe sprechen eher für *De phil.* Das „Große Jahr" bezeichnet die Periode zwischen den zwei Zeitpunkten, in denen sich alle sieben Planeten in der genau gleichen Konstellation zueinander befinden. Für die Einzelberechnungen konnte sich Aristoteles ähnlich auf „Mathematiker" wie in *Met.* XII 8 für die Anzahl der Sphären mit einem unbewegten Beweger auf Astronomen berufen. Im dialogischen Kontext von *De phil.* hat Aristoteles sich möglicherweise mit derjenigen platonischen Position über die Planeten und deren Umlauf auseinandergesetzt, die sich im *Timaios* 38 c – 39 e findet. Dort (39 c) beklagt Platon das Fehlen korrekter Messungen.

Über das Gute

Im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios ist der Titel einer Schrift *Über das Gute* in drei Büchern überliefert (Nr. 20); es war sicher kein Dialog. Was in dieser Schrift stand, wissen wir nur teilweise. Denn die Autoren, die sich auf diese Schrift beziehen, sind nur an einer einzigen Fragestellung interessiert, nämlich daran, was Aristoteles über den (die) Lehrvortrag(-träge) Platons *Über das Gute* referiert hat. Offenbar hat Alexander von Aphrodisias außer an einzelnen Stellen seines Metaphysikkommentares auf weite Strecken in dem verlorenen Kommentar zu Aristoteles, *De anima* auch die Schrift des Aristoteles *Über das Gute* benutzt. Davon ist Simplikios abhängig, der die Schrift nicht mehr zur Verfügung hatte (28, 2 R^3). Nur ein einziges Fragment (27 R^3) gibt einen Hinweis darauf, dass Aristoteles in dieser Schrift auch noch andere Themen behandelt hat als durch die platonische Lehre gegeben waren. Über den weiteren Inhalt und den Aufbau der Schrift wissen wir nichts. Die Überlieferungslage bringt es mit sich, dass man (mit Ausnahme von 27 R^3) nichts über die Auffassung des Aristoteles erfährt, wohl aber etwas über diejenige Platons, so dass die Interpretation der Fragmente ein Problem nicht der Aristoteles-, sondern der Platonforschung ist. Dazu können hier nur ganz wenige Bemerkungen gemacht werden, zumal es sich um Fragen handelt, die in der Platonforschung der letzten Jahrzehnte stark umstritten sind.

Platon hat in seinem Lehrvortrag alles, auch die Ideen, auf zwei letzte Prinzipien, auf die ‚Eins' und die ‚Unbestimmte Zwei', als Prinzipien der Einheit und der Vielfalt zurückgeführt und im Zusammenhang damit die Lehre von den Ideenzahlen entwickelt, von denen die vier ersten für die Dimensionen: Punkt, Linie, Fläche, Körper stehen; (alle Einzelheiten bei H. Krämer 1959 und K. Gaiser 1963). Es ist das unbestreitbare Verdienst vor allem von Krämer und Gaiser, nachgewiesen zu haben, dass diese Prinzipienlehre nicht ein einmaliger Einfall des greisen Platon gewesen ist (so z.B. H. Cherniss 1944 und P. Wilpert 1949), sondern organisch aus der Philosophie der Dialoge erwächst und diese systematisch verankert. Es ist auch evident, dass Platon im Kreise seiner Schüler in der Akademie diese Fragen diskutiert haben muss, die er aus sachlichen und methodischen Gründen von der Schriftlichkeit ausgeschlossen hat. Wenn Aristoteles sich auf die „ungeschriebenen Lehren" (ἄγραφα δόγματα) Platons beruft (*Physik* III 2, 209 b 15), meint er diese in der Akademie vorgetragenen Lehren. Indessen scheint mir der Nachweis Krämers nicht gelungen, der Titel *Über das Gute* beziehe sich gar nicht auf eine bestimmte Vorlesung Platons, sondern auf eine periodisch wiederholte Gesprächsreihe. Dagegen sprechen die Zeugnisse. Wichtig, weil zeitlich noch unmittelbar an Aristoteles heranreichend, ist die berühmte von dem Aristotelesschüler Aristoxenos mitgeteilte Anekdote (p. 30 da Rios = F

84, 1 Gigon = p. 24 T 3 R³, aber von Rose mit Recht nicht als ‚Fragment' aufgenommen). Die Formulierung: … „wie Aristoteles ständig auszuführen pflegte", weist auf mündliche Überlieferung. Aristoteles berichtet demnach wiederholt, wie es den Hörern Platons „bei der Vorlesung *Über das Gute*" (Singular!) erging. Die meisten Hörer seien in der Erwartung gekommen, sie würden etwas von den üblichen Gütern wie Reichtum, Gesundheit, Kraft erfahren. Als Platon aber über Mathematik, Zahlen, Geometrie und Astronomie sprach und schließlich ausführte, das Gute sei die Eins, da hätten sie sich teils über die Sache erhaben gedünkt, teils Kritik geübt. Es handelt sich hier offenbar um die Reaktion nicht der eigentlichen Schüler, sondern philosophisch unvorbereiteter Hörer. Doch lässt sich ein solches Vorgehen nicht beliebig wiederholen, da dann der Überraschungseffekt verbraucht wäre. Es entspricht aber der methodischen Maxime Platons, dem an der Philosophie Interessierten zunächst die ganze Schwierigkeit vor Augen zu stellen, um damit zu erproben, ob durch die Bereitschaft, bei der Sache zu bleiben, ein ernsthaftes Bestreben vorliegt (Ep. VII, 341 a 3 ff.). Dass Aristoteles nach dem Bericht des Aristoxenos diesen Vorfall immer wieder erzählt habe, lässt noch nicht auf ein wiederholtes Vorgehen Platons schließen. Es ist mündliche Überlieferung; schwerlich stand diese Geschichte in der aristotelischen Schrift *Über das Gute*. Wenn nun überliefert ist, dass zahlreiche Platonschüler, von denen fünf namentlich genannt werden, bei der Vorlesung Platons *Über das Gute* anwesend waren und diese wörtlich aufgezeichnet haben (28 R³), so kann sich auch dies nur auf *eine* konkrete Vorlesung beziehen, nicht auf eine zwanzigjährige Lehrtätigkeit. Neben diesem spektakulären Ereignis hat Platon natürlich die Prinzipien seiner Lehre in der Akademie ständig diskutiert. Aber hier hat er exzeptionell die Prinzipien nach außen getragen. Gleichwohl ergeben sich bei der Rückübersetzung des tendenziösen Berichtes des Aristoxenos Probleme, die hier nicht zu erörtern sind (vgl. darüber H. Dörrie, Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus, in: Der Platonismus in der Antike I, Stuttgart 1987, 74–80 und 278–294). Wenn Straton von Lampsakos eine Schrift *Über das Gute* in drei Büchern verfasst hat, so wird darin nicht mehr die Problematik der Vorlesung Platons, sondern der Gesamtbereich ethischer Güter behandelt gewesen sein.

Gigon stellt sehr viel mehr und umfangreichere Textpartien als Fragmente unter die Rubrik *Über das Gute*, nur teilweise zu Recht. Diese erweiterten, über Rose hinausgehenden Texte sind hier nicht aufgenommen, weil sie für die aristotelische Schrift *Über das Gute* nichts ergeben. Im übrigen ist davon auszugehen, dass Aristoteles in immerhin drei Büchern sich nicht auf die bloße Nachschrift einer Vorlesung Platons beschränkt hat, was jedoch von einem großen Teil der Forschung angenommen wird. Die Kommentierung ist im Folgenden auf das für das unmittelbare Verständnis der Fragmente notwendige Maß beschränkt.

p. 40 T 1 und 2 R³

Die beiden Notizen (97, 2–3 Gigon), die von Rose aufgenommen, aber als Testimonien nicht mit Fragmentnummern versehen sind, gehen offensichtlich auf die gleiche Quelle zurück, auf den verlorenen Kommentar des Alexander von Aphrodisias zu *De an.* (so Gaiser 1963, 486). Aristoteles bezieht sich in *De an.* I 2, 404 b 18 auf seinen eigenen Dialog *Über die Philosophie*, und die Kommentatoren teilen (in nicht sehr klarer Formulierung) mit, dass Aristoteles in diesem Dialog die Seinslehre Platons behandelt habe unter Rückgriff auf seine eigene Schrift *Über das Gute*, in der er die Lehre Platons aufgezeichnet habe. Weder Simplikios noch Philoponos hatten diese Schrift noch zur Verfügung.

27 R³

Diese Notiz steht in der Vita Marciana (benannt nach dem Codex Marcianus Gr. 257) inmitten verschiedener Dicta aus mehreren aristotelischen Schriften, um das Ethos des Aristoteles zu demonstrieren (in lateinischer Übersetzung in der Vita Latina § 33 = 27, 2 R³). Die ethische Fundierung des Bewusstseins von der Begrenzung durch das Menschsein ist ein Kernstück der aristotelischen Ethik, aber auch für den Bereich der Logik bzw. Syllogistik ist die „Betonung der prinzipiellen Fragilität des menschlichen Wissens" (W. Detel, Analytica Posteriora (= Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung 3 II/1, Berlin 1993, 333) konstitutiv. Die Devise: ‚Denke daran, dass du ein Mensch bist', die für den Bereich der Ethik durch die Tradition vorgegeben ist, will Aristoteles auch auf den Bereich einer streng beweisenden Wissenschaft ausgedehnt wissen. Wie dieser Gedanke im Kontext der Schrift *Über das Gute* verankert war (Bezugnahme auf Platon? Übergreifende Gesichtspunkte für Ethik und Wissenschaft?), wissen wir nicht. Das Zeugnis ist deshalb wichtig, weil es zeigt, dass Aristoteles sich in der Schrift *Über das Gute* nicht auf das Referat der Lehren Platons beschränkt hat, wie es die späteren Kommentatoren von Alexander von Aphrodisias an nahe legen.

28 R³

Der Neuplatoniker Simplikios, der die Schließung der Akademie 529 n. Chr. noch erlebt hat, dürfte die aristotelische Schrift *Über das Gute* nicht mehr direkt gekannt haben. Seine Quelle ist wohl Alexander von Aphrodisias, der in verschieden Zusammenhängen die Schrift zitiert hat. Aus den drei Abschnitten dieses Fragments ergibt sich:

1. Die Vorlesung Platons (die hier als ἀκρόασις, συνουσία, λόγοι περὶ τοῦ ἀγαθοῦ oder nur durch die Wendung ἐν τοῖς περὶ τἀγαθοῦ bezeichnet wird) haben viele Schüler Platons gehört. Von ihnen werden fünf hervor-

gehoben (Aristoteles, Herakleides, Speusipp, Xenokrates, Hestiaios), die wörtliche Nachschriften von dieser Vorlesung angefertigt haben. Von Herakleides (Diog. Laert. V 84) und Xenokrates (Diog. Laert. IV 13) sind entsprechende Schriftentitel überliefert, nicht von Speusipp, der sein Referat in eine andere Schrift eingebaut haben kann, während man von Hestiaios aus Perinth überhaupt nichts Näheres weiß. Von den Schriften dieser Platoniker ist nichts erhalten; offenbar ist nur die Nachschrift des Aristoteles als prominenteste benutzt und zitiert worden. Dass die Ausführungen Platons (und demnach auch die Nachschriften) „rätselhaft" seien, ist späte Zutat, die auch dazu dient, die gliedernden Erklärungen des Porphyrios (3. Jhdt. n. Chr.) zu motivieren, der vielleicht überhaupt als Zwischenquelle zwischen Simplikios und Alexander anzusehen ist. Porphyrios hat seine Darlegungen in dem verlorenen Kommentar zu Platons *Philebos* gegeben (hier 174 F, ed. A. Smith 1993, 199 f.), so dass Einzelheiten daraus unbekannt sind. Übrigens soll auch Xenokrates seine Zahlenlehre „rätselhaft dargelegt" (F 114 Isnardi Parente) haben.

2. Als Hauptinhalt wird in allen Berichten angegeben, Platon habe alles Sein, die sinnlichen Erscheinungen, die intelligible Welt einschließlich der Ideen und der Zahlen auf zwei letzte Prinzipien zurückgeführt, auf die Eins und die Unbestimmte Zwei. Während die Eins (ἕν) als oberstes Prinzip (Idee des Guten) auch in den Dialogen von der *Politeia* an genannt wird, ist die Unbestimmte Zwei in den Dialogen nicht belegt. Es kann aber kein Zweifel sein, dass es sich dabei um die Lehre Platons handelt und nicht um neuplatonische Zutat. Aristoteles jedenfalls gebraucht den Ausdruck „Unbestimmte Zwei" im Zusammenhang mit der Charakterisierung der platonischen Prinzipienlehre (*Met.* XIII 7, 1081 a 15 u.ö.). Die Unbestimmte Zwei ist ein von der Eins unabhängiges Seinsprinzip; sie ist das Prinzip der Vielheit und der Verschiedenheit. Die Eins prägt aus der Unbestimmten Zwei eine begrenzte Zahl von Einheiten, zunächst die sog. Ideenzahlen. Die Zwei ist dabei das Prinzip der Verdoppelung; als das „Groß-Kleine" ist es Inbegriff aller mathematischen Proportionen. (Dies nur als kurze Erklärung der Begriffe. Über deren Verankerung im Werk Platons vgl. die Arbeiten von Krämer 1959, Gaiser 1963 und Happ 1971.)

28, 3 R[3]

Simplikios schreibt aus dem im übrigen verlorenen Kommentar zu Platons *Philebos* einige Sätze aus, die Rose (mit Recht) ausgelassen hat, weil sie nicht Bestandteil eines Fragments *Über das Gute* des Aristoteles sind (der Text bei Gigon F 93). Porphyrios differenziert darin das Prinzip der Unbestimmten Zwei näher als das Mehr und Weniger, das Heftige und das Ruhige usw., d.h. als Inbegriff von Gegensätzlichkeiten.

29 R[3]

Der unmittelbare Bezug des Sextus Empiricus zu den von ihm kritisierten Mathematikern hat mit der aristotelischen Schrift *Über das Gute* nichts zu tun. Es steht aber dahinter das platonische Lehrstück der sog. Dimensionenfolge, das in der Schrift *Über das Gute* entwickelt war. Es handelt sich darum, dass die Ideenzahlen 1, 2, 3 und 4 die Dimensionen Punkt (Zahl), Linie, Fläche, Körper nicht nur bezeichnen, sondern allererst überhaupt begründen. Die Vierheit der Zahlen gilt als ursprünglicher, ontologisch vorrangiger Ausdruck der Raumstruktur, wie sie sich in den einfachsten Raumformen: Monas, Linie, Dreieck, Pyramide darstellt (Näheres vor allem bei Gaiser 1963, 155 ff.). Da nach platonischer Auffassung die Ideenzahlen inoperabel sind, kann sich in der konkreten Umsetzung die Frage ergeben, ob eine Länge (also eine Linie) ohne Breite (also ohne Fläche) gedacht werden kann, z.B. bei einer Mauer. Aristoteles stimmt dem zu, auch auf der Grundlage der sinnlichen Wahrnehmung durch das Argument, man könne bei einer Betrachtung der Länge einer Mauer von deren Breite völlig absehen. Unter Verwendung des berühmten Wortes: „Die sichtbaren Phänomene geben Einsicht in das Unsichtbare“ (ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα) des Anaxagoras (VS 59 B 21) überträgt Aristoteles diese Erfahrung auf den intelligiblen Bereich. Sein Ergebnis ist dies, dass man von einer bestimmten Breite einer Mauer absehen kann, nicht aber davon, dass die Mauer überhaupt eine Breite hat. Die ganze Argumentation ist gut aristotelisch; wenn sie in der Schrift *Über das Gute* stand, wäre dies ein Indiz dafür, dass Aristoteles sich nicht auf ein bloßes Referat der platonischen Lehre beschränkt, sondern eigene Gedanken dazu entwickelt hätte.

Der Text des Sextus ist bei Rose nicht weit genug ausgeschrieben, um den Gedankengang zu verdeutlichen. Die Übersetzung bezieht den unmittelbar folgenden Textabschnitt ein (bei Gigon aufgenommen).

30 R[3]

Der Text ist unverständlich. Alexander stellt zunächst fest, dass Platon sowohl eine bewirkende Ursache (causa efficiens) wie eine Zweckursache (causa finalis) gekannt hat. Die erstere belegt er mit einem Zitat aus Platons *Timaios* (27 c), für die letztere gibt er keinen Beleg. Er führt dann weiter aus, dass diese Ursachen in der Darstellung der Lehre Platons, also in der Schrift *Über das Gute*, nicht erwähnt werden. In der für die Gattung der Problemata typischen Form (Warum … entweder … oder) werden dann mehrere mögliche Antworten gegeben, die nur teilweise verständlich sind. Es scheint daraus hervorzugehen, dass in der Schrift *Über das Gute* von diesen Ursachen nicht die Rede war. Warum das so war, wird nicht mitgeteilt. Der Schluss des Fragments bleibt ganz unverständlich, insbesondere die (mögliche) Antwort, er

(Platon?) habe darüber nichts ausgearbeitet. In dem von Alexander kommentierten Abschnitt der *Metaphysik* (I 6, 988 a 11) referiert Aristoteles, Platon habe (nur) zwei Ursachen angenommen, sichtlich kritisch im Verhältnis zu seiner eigenen Lehre von den vier Ursachen.

31 R[3]

Alexander zitiert die Schrift *Über das Gute* hier im Kontext der in *Met.* IV entwickelten Gegensatzlehre. Aristoteles will zeigen, dass alle Gegensätze in den Bereich ein und derselben Wissenschaft fallen. Mehrfach kommen in seinem Werk Tabellen von Gegensätzen (Systoichien, Syzygien) vor (z.B. *Met.* I 5, 986 a 23–26), die pythagoreischen Ursprungs sind und auch der platonischen Lehre zugrunde liegen. Alle Gegensätze sind letztlich rückführbar auf die beiden Grundprinzipien: Eins – Unbestimmte Zwei im Sinne von Einheit und Vielheit. Der gedankliche Weg vom Vielen zum Einen, von den sinnlichen Erscheinungen zu den Ideen wird von Platon als „Aufstieg" (ἄνοδος) bezeichnet (*Rep.* VII 517 b). Der gleiche Vorgang ist hier durch ἀναγωγή ausgedrückt. Diesen Ausdruck verwendet auch Aristoteles für die Rückführung von Dingen auf Prinzipien (*Met.* VI 3, 1027 b 14). Dass dieser Fragenkomplex im zweiten Buch der Schrift *Über das Gute* dargestellt war, zeigt, dass Referat und Besprechung der platonischen Lehre einen breiten Raum eingenommen haben müssen.

Schrift über Magier

Ob Aristoteles überhaupt eine Schrift mit dem Titel *Magikos* geschrieben hat, lässt sich nicht mit letzter Sicherheit erweisen. Ein *Magikos* des Aristoteles wird lediglich zweimal bei Diogenes Laertios erwähnt (35 R[3], 36 R[3]), der Titel fehlt aber in den Schriftenverzeichnissen. In dem byzantinischen Lexikon *Suda* steht unter dem Stichwort „Antisthenes" (33 R[3]), dass eine Schrift *Magikos* von einigen Aristoteles, von anderen einem Antisthenes zugeschrieben wird, und in letzterem Falle entweder dem Sokratiker Antisthenes oder dem viel jüngeren, dem Peripatos nahestehenden Historiker Antisthenes von Rhodos. Rives (2004) kommt nach ausführlicher Analyse zu dem Ergebnis, dass es sich um eine Prosaschrift (Rede, nicht Dialog) des Antisthenes von Rhodos handelt, die zeitweilig auch unter dem Namen des Aristoteles zirkulierte.

Aristoteles selbst erwähnt in *Met.* XIV 4, 1091 b 11 die Magier kurz, ausführlicher in *De phil.*, woraus mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auch der Inhalt von 34 R³ stammt. Die Diskussion altorientalischer Weisheiten war ohnehin in der platonischen Akademie und im Peripatos verbreitet, wie Schriftentitel *Zoroaster* des Herakleides Pontikos (F 68–70 Wehrli) und *Akicharos* Theophrasts (Diog. Laert. V 50) exemplarisch belegen.

32 R³

Rose (R¹ p. 50 f.) sah hier das Szenarium eines Aristoteles zugeschriebenen Dialoges aus voralexandrinischer Zeit. Ein Magier kommt nach Athen, unterhält sich mit Sokrates und sagt dessen Tod voraus. Das ist ganz hypothetisch und kann auch in *De phil.* oder im *Magikos* des Antisthenes gestanden haben.

33 R³

Der Text legt nahe, dass die einem *Magikos* des Aristoteles zugeschriebenen Notizen von Antisthenes von Rhodos stammen, vgl. Rives (2004).

34 R³

Bei diesem Text des Plinius handelt es sich um den Teil eines Exkurses über Ursprung und Eigenart der Magie im Kontext der Behandlung von Heilmitteln, die aus Tieren gewonnen werden. Quelle des Plinius ist die Schrift des Kallimacheers Hermipp (um 200 v. Chr.) *Über Magier*. Die Fragmente dieser Schrift findet man jetzt in FGrHist 1026, hier F 57, mit ausführlichem Kommentar von G. Schepens, Leiden 1999, 432–447. Hermipp hat offensichtlich in seinem Werk die Schrift des Eudoxos von Knidos *Periodos* (F 342 Lasserre) und einen im Referat des Plinius mit „sic et Aristoteles“ ohne Schriftenangabe bezeichneten Text des Aristoteles benutzt und referiert. Er bezieht sich dabei aller Wahrscheinlichkeit nach auf den Dialog *Über die Philosophie*, in dessen erstem Buch Aristoteles sich über Zoroaster im Kontext magischer Strömungen als Vorläufer der Philosophie geäußert hat. Dafür sprechen vor allem die Worte ante Platonis mortem, die Werner Jaeger (1923, 137) mit Recht für *De phil.* in Anspruch nimmt. Wenn die Chronologie Zoroasters auf den Fixpunkt des Todes Platons aufgebaut wird, gewinnt dieses Datum besondere Relevanz, was eher vorstellbar ist in einem Gesamtüberblick über die Philosophie als in einer thematisch partiellen Schrift *Magikos*. Der Tod Platons wird demnach als Einschnitt in der Geschichte der Philosophie angesehen. Diese Überlegung gewinnt noch an Gewicht, wenn man bedenkt, dass der Lyder Xanthos (Zeitgenosse Herodots) für die gleichen chronologischen Berechnungen als Fixpunkt die Invasion des Xerxes

nach Griechenland (480) angesehen hat (FGrHist 765 F 32). Eudoxos und Aristoteles ersetzen dann diesen Ansatz durch das Todesdatum Platons, wobei das Verhältnis zwischen Eudoxos und Aristoteles in dieser Hinsicht irrelevant ist. Jaeger (1923, 138) lässt Eudoxos vor Platon sterben, um die chronologische Rechnung „ante Platonis mortem" allein Aristoteles zuzuschreiben, gegen die Aussage des Textes und gegen die Wahrscheinlichkeit. Eudoxos war beim Tode Platons erst ca. 53 Jahre alt; sein Todesdatum ist nicht überliefert. So ergibt sich: Eudoxos und Aristoteles haben beide unter dem Eindruck von Platons Tod die Chronologie gegenüber der alten Berechnung des Xanthos entsprechend umgestellt. Wer von beiden dies zuerst tat und ob überhaupt der eine vom anderen abhängig war, ist von geringer Bedeutung. Hermipp hat dann seinerseits diesen chronologischen Ansatz verworfen und für seine Berechnungen als Fixpunkt den Troischen Krieg gewählt. Alle Rechnungen haben ungefähr das gleiche Ergebnis. Zu dem ganzen Fragenkomplex vgl. auch F. Wehrli, Die Schule des Aristoteles, Suppl.-Bd. 1, Zürich 1974, 45–47. Zu den Konsequenzen für die Rekonstruktion von *De phil.* vgl. S. 131 f. Zu Eudoxos vgl. F. Lasserre, Die Fragmente des Eudoxos von Knidos, Berlin 1966, dort: 254 f. 34 R^3 ist dort F 342.

35 R^3 und 36 R^3

Beide Texte stammen aus der Einleitung des Werkes über Leben und Lehren der Philosophen von Diogenes Laertios, der noch einmal alle Nachrichten über die Vorformen der Philosophie bei Persern, Babyloniern, Assyrern und anderen referiert, aber entschieden die Philosophie erst mit den Griechen beginnen lässt. In beiden Fragmenten wird Sotion (1. Hälfte des 2. Jhdts. vor Chr.) als Quelle angegeben, auf den Diogenes auch sonst gelegentlich zurückgreift. Ob mit dem (wohl durch Sotion vermittelten) hier aufgeführten *Magikos* des Aristoteles die Schrift des Antisthenes gemeint ist, bleibt unsicher. Die Ablehnung der offenbar verbreiteten Vorstellung von der Zaubermagie ist jedenfalls aristotelisch. Dazu passt die Entwicklung eines geschlossenen, nach Sachgebieten gegliederten Weltbildes (Religion, Mantik, Ethik, Lebensweise), wie sie in 36 R^3 in einem offenbar gedrängten Abstrakt vorliegt. Dass Aristoteles dies so oder ähnlich in *De phil.* dargestellt hat, kann nur vermutet werden.

Eudemos

Dass Aristoteles einen Dialog mit dem Titel *Eudemos oder Über die Seele* geschrieben hat, steht zweifelsfrei durch eine Reihe von Zitaten fest, auch wenn in den Schriftenverzeichnissen nur die Formulierung *Über die Seele* vorkommt (so bei Diogenes Laertios Nr. 13). Damit sind aber, wie die Stellung des Titels im Kontext der Aufzählung von Dialogtiteln und die Buchangabe (nur ein Buch) zeigt, nicht die erhaltenen drei Bücher *Über die Seele* gemeint. Offensichtlich hat Aristoteles, dem Beispiel Platons folgend, den Doppeltitel *Eudemos oder Über die Seele* gewählt, der gelegentlich in der vollständigen Form (so 46 R^3), meist nur mit *Eudemos* oder nur vage durch Formulierungen wie „in den Dialogen“ zitiert wird.

Der *Eudemos* ist ein Pendant zu Platons Dialog *Phaidon* und behandelt wie dieser die Fragen nach Eigenart, Schicksal und Unsterblichkeit der Seele. Ob der aristotelische Dialog im Aufbau ähnlich war und ebenfalls mit einem Schlussmythos endete (so Gigon 1960 und 1975), wissen wir nicht. Eine Ähnlichkeit scheint insofern zu bestehen, als beide Dialoge ein Rahmengespräch enthielten, in dem der Hauptunterredner näher charakterisiert wurde, dessen Gespräch mit anderen dann in Form eines Berichtes folgte. So gehört 37 R^3 zum Rahmengespräch, in dem wohl Aristoteles selber einem oder mehreren (uns unbekannten) Gesprächspartnern die Situation exponierte (zu den Einzelheiten vgl. die Anm. zu 37 R^3). Deutlich wird daraus, dass der Dialog nach dem 354/3 verstorbenen Eudemos aus Zypern benannt ist. Nach dessen Tod, aber noch zur Akademiezeit des Aristoteles, muss der *Eudemos* verfasst sein (also zwischen 353 und 347).

Demnach war der Hauptunterredner des Dialoges Eudemos selber; sein Gesprächspartner war (nach der scharfsinnigen Argumentation von K. Gaiser 1985) König Philipp II. von Makedonien. Ort der ‚Handlung‘ wäre dann der makedonische Königshof; Zeit des fiktiven Gespräches 359/8 (vgl. Anm. zu 37 R^3). O. Gigon (1960, 22) erwägt die Möglichkeit eines Gespräches zwischen Eudemos und Aristoteles. Dann wäre anzunehmen, dass Aristoteles sich 359/8 in Makedonien aufgehalten und Eudemos ihn dort besucht habe, wozu es weder Beleg noch Anhalt gibt.

Den Aufbau des Dialoges und die Abfolge der Themen zu rekonstruieren, ist wegen der geringen Zahl der Fragmente unmöglich. Aristoteles hat im *Eudemos* kein strenges Lehrgebäude errichtet, sondern sowohl populäre als auch in der Akademie diskutierte Topoi über die Seele, auch in reicher Metaphorik und in mythischen Bildern, behandelt. Die methodische Differenz zwischen dem Dialog und der Lehrschrift *Über die Seele* ist schon in der Antike bemerkt worden, vgl. 40 R^3 . In der Lehrschrift betont Aristoteles mit dem Konzept des Seele als Inbegriff aller Seelenfunktionen den biolo-

gischen Aspekt und vermeidet damit die mit dem Gegensatz von Leib und Seele verbundenen Konflikte. Gerade dieser in der Akademie und auch später noch im Peripatos (Dikaiarch, Aristoxenos, vgl. zu 45 R^3) lebhaft diskutierten Thematik stellt sich aber der *Eudemos*. Die Autoren, denen wir Fragmente verdanken, sind bemüht, Platon und Aristoteles zu harmonisieren. Platonisierende Wendungen in den Fragmenten erklären sich zwanglos aus gemeinsamem akademischen Gedankengut und daraus, dass sie in der Regel aus dem Munde des Platonschülers Eudemos kommen, dessen Äußerungen die späteren Doxographen ohne weiteres als aristotelisch verbuchen konnten. Aristoteles selber stützt sich in *De an.* I 4, 407 b 29 auf den *Eudemos* (vgl. Anm. zu 45 R^3). Er wird hier vermutlich nur im Rahmengespräch aufgetreten sein.

Von den elf Fragmenten, die Rose dem *Eudemos* zugewiesen hat, sind nur fünf für diesen Dialog sicher bezeugt (37, 38, 44–46 R^3). Für vier weitere ist die Zuordnung wahrscheinlich (39–41, 47 R^3), während 42 und 43 R^3 auch an anderer Stelle gestanden haben können. Zusätzlich sind 59 und 60 R^3 (aus dem *Protreptikos* des Jamblichos) hier aufgenommen, weil diese Texte besser in den *Eudemos* als in den *Protreptikos* passen, wohin Rose sie gestellt hatte.

p. 44 T R^3

Indem Plutarch den *Eudemos* u.a. mit dem Dialog *Abaris* des Herakleides Pontikos und dem *Lykon* des Ariston auf eine Stufe stellt, deutet er an, dass der *Eudemos* seinerseits (hier allerdings nur bezeichnet mit den Worten: „Lehren über die Seelen") von bunter Lebendigkeit gewesen ist. Abaris war ein Wundermann, der von schamanistischen Fahrten ins Jenseits berichtete; über den *Lykon* Aristons wissen wir nichts; Benennung nach Aristons Vorgänger Lykon, der dann auch in dem Dialog Aristons aufgetreten sein wird.

37, 1 R^3

Der Text stammt aus Cicero, *De divinatione* I 53 im Zusammenhang mit der Diskussion über die Möglichkeit mantischer Erfahrungen im Traum. Es ist kein wörtliches Fragment, sondern ein Bericht über die Rahmenerzählung des Dialoges, in dem Aristoteles seinem (uns unbekannten) Dialogpartner das Schicksal des Eudemos aus Zypern berichtet. Eudemos war Schüler Platons und Mitglied der platonischen Akademie. „Freund" heißt er als Schulgenosse des Aristoteles. Die Datierung der Ereignisse des Rahmengespräches ergibt sich durch das sichere Datum der Ermordung des lokalen, als grausam geschilderten Tyrannen Alexander von Pherai im Jahre 358 (Xenophon, *Hellenica* 6, 4, 36), vgl. W. Spoerri, Prosopographica, in: Mus. Helv. 23, 1966, 44–57. Demnach fand die Reise des Eudemos wohl von Athen (nicht von seiner kyprischen Heimat) nach Makedonien 358 statt, bei der Eudemos

auf halbem Wege in Pherai (in Thessalien) erkrankte, nach schneller Genesung aber wohl Makedonien auch erreichte. Dort war gerade (359) Philipp II. (der Vater Alexanders des Großen) an die Macht gekommen. Der Grund der Reise war dann das Bemühen, die (schon bestandenen) Beziehungen der platonischen Akademie zum makedonische Hof zu festigen, auch im Hinblick auf das wohl schon geplante Unternehmen des Platonschülers und -freundes Dion gegen Dionys II. Platon war 360 von seiner dritten sizilischen Reise nach Athen zurückgekehrt. Dion zog mit Gleichgesinnten, darunter Eudemos (Plutarch, *Dion* 22, 3) im Jahre 357 (also ein Jahr nach der makedonischen Reise des Eudemos) nach Syrakus, wo er 354 ermordet wurde. Eudemos fand dann 354/3 in den Kämpfen um Syrakus den Tod. Wie lange danach Aristoteles den Dialog *Eudemos* verfasst hat, wissen wir nicht; es bleibt der Zeitraum von 353–347 (Tod Platons). Auf jeden Fall gab die Rahmenerzählung Einblicke in die politischen Aktivitäten der Schüler Platons; in welcher Ausführlichkeit, ist dem auf die Traumphänomene konzentrierten Bericht Ciceros nicht zu entnehmen. Zu den Einzelheiten vgl. A. Wörle, Die politische Tätigkeit der Schüler Platons (Göppinger Akademische Beiträge 112), Leuterburg 1981. Bezüglich der mantischen Erfahrungen im Schlaf geht Aristoteles hier von der landläufigen Meinung aus, die er später (*De divin.* 1) differenziert hinterfragt und mit dem Rekurs auf natürliche Ursachen zu erklären sucht.

Am Schluss des Berichtes des Rahmengespräches klingt mit dem Gedanken, die Seele des Eudemos sei nach dem Tod „nach Hause zurückgekehrt“, das Thema des ganzen Dialoges an: die Unsterblichkeit der Seele.

37, 2 R[3]

Vgl. die Erläuterungen zu 37, 1 R[3].

38 R[3]

Der Text ist wiederum von der Tendenz geleitet, Platon und Aristoteles miteinander in Einklang zu bringen. Wenn es zutrifft, dass im *Eudemos* nur der der Vernunft (bzw. dem Verstand, Geist) zugeordnete Seelenteil unsterblich ist, besteht tatsächlich keine Differenz zwischen Dialog und Lehrschrift. Der Schluss des Textes (ein Fragment ist es nicht) gibt zu erkennen, dass Themistios vom *Eudemos* auf Platon zurückgeschlossen hat, – ein nicht unbedenkliches Verfahren, angeregt vielleicht durch Äußerungen des Eudemos als platonischen Dialogpartners im Dialog.

39 R³

Das Fragment ist nicht ausdrücklich für den *Eudemos* bezeugt, aber sicher diesem Dialog zuzuordnen. Der Text stammt von dem Neuplatoniker Elias (5. Jhdt. n. Chr.), der bemüht ist, die Aussagen des Aristoteles in den Lehrschriften (bzw. Lehrvorträgen) und den Dialogen als in der Sache übereinstimmend und nur in Methodischen differenzierend zu erweisen. Der Gedanke selbst entspricht dem für Aristoteles typischen Argument, wonach in der Übereinstimmung aller ein gewisser Wahrheitsgehalt liegt, vgl. dazu K. Oehler, Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik, in: Antike und Abendland 10, 1961, 103–129 (Überarbeiteter Nachdruck in: K. O., Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter, München 1969, 234–271).

Allerdings ist der Schwur bei Verstorbenen kein allgemeiner Brauch gewesen, wie D. Krömer, Schwören bei den Verstorbenen?, in: ZPE 26, 1977, 65–72 nachgewiesen hat. Offenbar hat Elias den Text hier stark zusammengezogen. Krömer stellt den aristotelischen Text so her: „Die Existenz der Seele nach dem Tod lässt sich aus den Totenopfern ebenso erschließen wie die Existenz der Götter aus den ihnen dargebrachten Opfern und aus den Eiden; denn niemand bringt jemandem Opfer und schwört bei jemandem, den es gar nicht gibt.“ Ergänzend und bestätigend dazu P. Moraux 1978. Man sieht, wie unzuverlässig die doxographischen Berichte im einzelnen sind.

Zu Schwurformeln beim Eid vgl. A. Patzer, Beim Hunde! Sokrates und der Eid des Rhadamanthys, in: Altera Ratio. Festschr. W. Suerbaum, hrsg. von G. Thome/M. Schauer, Stuttgart 2003, 93–107.

40 R³

Proklos ist (wie auch andere Neuplatoniker) bemüht, Platon, den Aristoteles der Dialoge und den der Lehrschriften miteinander in Übereinstimmung zu bringen. Er bezieht sich zunächst auf die Mythen Platons in *Gorgias*, *Phaidon* und *Politeia*, um dann die naturwissenschaftliche Methode der Lehrschriften dagegen abzusetzen und schließlich auf die Aufnahme der mythischen Elemente in den Dialogen des Aristoteles zu verweisen. Ein Fragment im eigentlichen Sinne liegt hier nicht vor; aus dem Text geht hervor, dass Aristoteles im *Eudemos* die Schicksale der Seele nach dem Tode im Dialog (mit unterschiedlichen Positionen?) diskutiert hat.

41 R³

Der Text ist nicht ausdrücklich für den *Eudemos* bezeugt (deshalb bei Gigon unter Fragmente ohne Buchangabe eingeordnet), aber mit größter Wahrscheinlichkeit diesem Dialog zuzuordnen.

Gedanke und Formulierung klingen platonisch. Die Prä- und Postexistenz der Seele (bzw. des Vernunftteiles) ist vorausgesetzt (wie auch in 37 R[3]). Bei näherem Zusehen zeigt sich hier aber geradezu eine Umkehr der platonischen Lehre von der Wiedererinnerung (Anamnesis). Bei Platon (*Menon* 80 d – 86 c; *Phaidros* 249 d – 257 b) erinnert sich die Seele in ihrer irdischen Inkarnation an ihre Präexistenz (Bild für das Gewinnen apriorischer Erkenntnisse), bei Aristoteles ist es umgekehrt. Es gibt in der Konsequenz der Ablehnung der Ideenlehre Platons keine ‚Wiedererinnerung' auf Erden, sondern Lernen und Erfahrung mit der Möglichkeit des Bewahrens der hier gewonnenen Kenntnisse in einer angenommenen Postexistenz des Vernunftteiles der Seele. Der Vergleich mit Krankheit und Gesundheit untermauert den Gedanken empirisch mit medizinisch-physiologischer Begründung; die Analogie des irdischen Lebens mit Krankheit und des jenseitigen mit Gesundheit knüpft an traditionelle pythagoreische und platonische Vorstellungen an (Einkerkerung der Seele im Körper usw.; vgl. auch 59 R[3]).

42 R[3]

Es ist ganz unsicher, ob die beiden sich ergänzenden Nachrichten des Damaskios (um 500, letztes Schulhaupt der Akademie) im *Eudemos* standen. Die Notiz von einem Menschen, der ohne Schlaf sich nur von Sonnenstrahlen nährt und den Aristoteles angeblich selber gesehen haben soll, gehört in die Mirabilienliteratur, wo ich diesen Fall aber nicht nachweisen kann. Für den *Eudemos* spricht allenfalls der Gedanke: Wenn so etwas schon auf Erden vorkommt, wie kann es da noch einen Kontrast zu Wesen im Jenseits geben? Aber es bleibt alles unsicher.

43 R[3]

Auch hier ist die Zuordnung zum *Eudemos* ganz unsicher. Plutarch zitiert Aristoteles (ohne Angabe der Schrift) hier im Zusammenhang von krankhaften Auffälligkeiten und Besonderheiten. Die Ähnlichkeit zu 42 R[3] fällt auf. Ob Derartiges im Hin und Her des Dialoges im Zusammenhang mit einer Erörterung über das Schicksal der Seele stand, lässt sich nicht ausmachen.

44 R[3]

Der Text stammt aus Ps.-Plutarchs (1. Jhdt. n. Chr.) *Trostschrift für Apollonios* 27 (115 B–E) unter ausdrücklicher Berufung auf den *Eudemos*. Der Verfasser wollte mit dieser Schrift seinem Freund Apollonios für den frühen Tod seines Sohnes Trost spenden durch den Hinweis auf Lehren der Philosophen über die Wechselfälle des Schicksals und das Leid im Leben, demgegenüber

der Tod kein Übel ist. Hinsichtlich der bei Schicksalsschlägen zu erstrebenden Metriopathie schließt sich der Verf. (dass es nicht Plutarch ist, gilt als sehr wahrscheinlich) dem Akademiker Krantor (um 300) an, der in der Schrift mehrfach zitiert wird. Gleichwohl hat Plutarch (bzw. der Verfasser der Schrift) den *Eudemos* wohl direkt benutzt (nicht nur mittelbar aus Krantors Schrift), weil der angeführte Abschnitt als wörtliches Zitat gekennzeichnet ist. Wir haben also den seltenen Fall eines längeren Abschnittes im Wortlaut des Aristoteles vor uns, falls die Versicherung Ps.-Plutarchs wirklich zutreffend ist. Der etwas abrupte und eher unelegante Stil legt die Vermutung nahe, dass das wörtliche Zitat verkürzt wiedergegeben ist. Die Interpretation ist schwierig und umstritten. O. Gigon (1960 und 1975) sieht in dem langen Zitat den Ausschnitt aus einem Mythos, in dem ein übermenschliches Wesen, das am Anfang mit „du Mächtigster von allen und am meisten glücklich zu Preisender" angeredet wird, „Auskunft über die Zustände in der Menschenwelt erteilt" (Gigon 1975, 203). Gigon nimmt ferner an, dass es sich um einen dem Schlussmythos im platonischen *Phaidon* analogen Mythos unter Verwendung zeitgenössischer Kosmologie handelt. Unter dem Eindruck des gerade erschienenen Werkes *Über den Ozean* von Pytheas von Massilia berichte der aristotelische Mythos von einer Reise zu einer Insel im Nordwesten der Oikoumene, wo Kronos wohne und dem Reisenden Belehrungen über Wesen und Schicksal der Seele erteile. Diese Auffassung beruht aber auf der Kombination mehrerer unbeweisbarer, ja unwahrscheinlicher Hypothesen. Es ergibt sich zudem die Schwierigkeit, dass in dem vorliegenden Zitat gerade nicht der „Mächtigste und glücklich zu Preisende" (nach Gigon Kronos) die Auskünfte über das Wesen der Seele erteilt, sondern von seinem Gesprächspartner erhält. Überzeugender hat K. Gaiser (1985) die Szenerie so gedeutet, dass der Angeredete ein mächtiger Herrscher ist, dem ein Weiser oder Philosoph in ironisch übertriebener Anrede zu verstehen gibt, dass die wahre Eudaemonie nicht in irdischem Prunk, sondern in einem ‚besseren Leben' der Seele nach dem Tode besteht. Diese Situation entspricht einem geläufigen Typ von Anekdoten, so z.B. bei Herodot (I 30–33) in der Gegenüberstellung von Kroisos und Solon mit der gleichen Antwort, keiner sei vor dem Tode glücklich; ferner in dem Gespräch zwischen dem Fürsten von Phleius und Pythagoras bei Herakleides Pontikos (F 87–88 Wehrli). Unter dieser Voraussetzung ist es dann naheliegend (so Gaiser), in dem angeredeten Herrscher Philipp II. von Makedonien und in seinem Gesprächspartner Eudemos zu sehen. Dann wäre Eudemos, von dessen Reise nach Makedonien Aristoteles in der Rahmenerzählung berichtet (37 R^3), dort wirklich angekommen. Die ‚platonisch' klingenden Äußerungen in allen dem *Eudemos* zuzuordnenden Fragmenten finden dabei ihre natürliche Erklärung darin, dass sie aus dem Munde des Platonschülers Eudemos stammen, den Aristoteles (der offenbar nur im Rahmengespräch auftrat) zum Hauptunterredner gemacht hat.

Zum Einzelnen:

„ganz alte Sitte“: Die Sitte ‚De mortuis nil nisi bene‘ wird auf Solon zurückgeführt, vgl. Plutarch, *Solon* 21, 1 (mit ähnlicher Begründung wie hier) und Demosthenes, *or.* 20, 104.

„ein vielzitiertes Wort“: Es war in der Tat eine alte Gnome, zuerst greifbar bei Theognis 425–428, dann ähnlich Herodot I 31, 3 (es ist für den Menschen besser, gestorben zu sein als zu leben); Euripides, TrGF V 1 F 285. V 2 F 908 (Kannicht); Sophokles, *Oedipus in Kolonos* 1225–1229 und, zur Zeit des Aristoteles, bei dem Komödiendichter Alexis, F 145 Austin/Kassel, wo die Gnome als „von vielen Weisen zitiert“ bezeichnet wird; aufgenommen später von Cicero, *Tusc.* I 115: Non nasci homini longe optimum esse, proximum autem quam primum mori. Vgl. auch Platon, *Symp.* 216 e (in der Alkibiadesrede), Sokrates sei der Meinung, „dass wir nichts sind“. Vgl. H. Diels, Der antike Pessimismus, Berlin 1921.

„Midas“: König Midas war der mythische Ahnherr der Phryger, die ursprünglich als Nachbarn der Thraker galten. Daher lokalisierte Herodot VIII 138 die Gefangennahme des Silen in die Rosengärten am Fuße des Berges Bermion in Makedonien. Silen war ein Walddämon, der Weisheit, Musik und Tanz verkörperte und (später) Dionysos verbunden war, zu dessen Gefolge er gehörte. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Der Glaube der Hellenen, Leipzig 1931, ^{2}1955 I 193: „Der weise Silen, den Midas fangen lässt und der die Erwartung des Königs durch die berühmte Antwort enttäuscht, ist eine Erfindung des siebenten Jahrhunderts.“ Silen ist hier noch nicht der rohe Geselle des Satyrspiels, sondern tritt als Weiser auf wie auch andere Fabelwesen, z.B. der Kentaur Chiron. Die bekannte Geschichte: Midas gibt den gefangenen Silen nach zehn Tagen dem Dionysos zurück, dieser gestattet dafür Midas einen Wunsch; der wünscht sich, dass alles, was er berührt, sich in Gold verwandelt, ist am ausführlichsten erzählt bei Ovid, *Metamorphosen* 9, 146–193; 11, 85–146. Die Gefangennahme Silens durch Midas ist auf Vasenbildern des 7.–5. Jhdts. mehrfach dargestellt. Aristoteles hat die Geschichte wohl aus Theopomp (FGrHist 115 F 75). Theopomp hat offenbar das Gespräch zwischen Midas und Silen sehr ausführlich dargestellt, Aristoteles (bzw. Plutarch) hat die Version Theopomps stark verkürzt. Zu Theopomp vgl. Anm. zu 60 R^3.

„Silen“: Bei Theopomp (FGrHist 115 F 75) ist Silen Kind einer Nymphe. Die Abkunft von Daimon und Tyche ist Erfindung wie ähnlich Eros durch Platon, *Symp.* 203 d–e als Kind von Poros und Penia gedeutet wird.

„dem Wechsel des Tages ausgesetzter Sprössling“ (ἐφήμερον σπέρμα): ἐφήμερος ist von der frühgriechischen Lyrik an bezeichnend für das Ausgeliefertsein des Menschen ‚an den Tag‘, vgl. H. Fränkel, ΕΦΗΜΕΡΟΣ als Kennwort für die menschliche Natur, in: H.F., Wege und Formen frühgriechischen Denkens, München 1955, 23–37 mit allen Belegen.

„für alle Männer und Frauen" (πᾶσι καὶ πάσαις): Sehr auffallend ist die Differenzierung der Geschlechter in einer Formulierung, die wörtlich gar nicht wiederzugeben ist. Aristoteles ist eben Kosmopolit und Biologe. Die Geschlechterdifferenzierung des Wortes „alle" kommt sonst nur bei Götteranrufungen vor.

45 R³

Der Text (45, 1 R³) stammt aus dem Kommentar des Johannes Philoponos (frühes 6. Jhdt. n. Chr.) zu der aristotelischen Schrift *Über die Seele*, der den *Eudemos* möglicherweise nicht mehr direkt benutzt hat. Vielleicht standen in dem von ihm benutzten Exemplar der Schrift *Über die Seele* Zitate aus dem *Eudemos*. Philoponos will hier die Übereinstimmung von Platon, *Phaidon*, Aristoteles, *Eudemos* und *De anima* in der Ablehnung der Auffassung zeigen, die Seele sei die Harmonie des Körpers. Simplikios, Themistios und Olympiodor (alle 4./5. Jhdt.) bezeugen paraphrasierend den gleichen Sachverhalt (45, 2–4 R³).

Die Auffassung von der Seele als der Harmonie des Körpers geht auf Pythagoras und Philolaos zurück (vgl. Philolaos VS 44 A 23); im *Phaidon* vertritt sie Simmias, der Schüler des Philolaos (85 d – 86 d). Aristoteles setzt sich in *De an.* I 4, 407 b 27 – 408 a 30 mit dieser Auffassung auseinander und verweist durch „die schon veröffentlichten Darlegungen" (407 b 29) auf den *Eudemos*. Es war offenbar ein Standardthema in den Erörterungen über die Seele, und zwar im Zusammenhang mit der in Akademie und Peripatos geführten Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele. So benutzt Dikaiarch (F 5–12 Wehrli) die Auffassung, die Seele sei eine Harmonie entweder der vier Grundqualitäten Warm, Kalt, Trocken, Feucht oder der vier Elemente als Argument für die Sterblichkeit der Seele. Aristoxenos (F 118–121 Wehrli) nimmt die Auffassung, die Seele sei eine Harmonie wie die einer Leier im Zusammenhang mit seinen musiktheoretischen Ansichten wieder auf. Hinsichtlich des Argumentationsniveaus wird der Dialog *Eudemos* als auf der gleichen Stufe stehend angesehen wie die Lehrschrift *Über die Seele* und der platonische *Phaidon*.

46 R³

Der Text stammt aus dem Kommentar des Simplikios (frühes 6. Jhdt. n. Chr.) zu der aristotelischen Schrift *Über die Seele* und gibt kein wörtliches Zitat aus dem *Eudemos* wieder, sondern ein doxographisches Referat in einem Kontext, in dem Simplikios zeigen will, dass Aristoteles in der Terminologie sorgfältiger differenziert als Platon. Der weitere Kontext (bei Rose und noch weitläufiger bei Gigon ausgeschrieben) ist hier nicht übersetzt, da er für das Verständnis des *Eudemos* nichts beiträgt. Für das Wort εἶδος ist die Überset-

zung „Idee" gewählt, um den Zusammenhang mit der platonischen Ideenlehre spürbar werden zu lassen, was bei einer Übersetzung etwa mit „Denkform" nicht zum Ausdruck käme. Die Engländer sagen „form". Die sachliche Aussage im *Eudemos* stimmt mit *De an.* III 4, 429 a 22–29 überein. Also keine Differenz zwischen Dialog und Lehrschrift.

47 R[3]

Dieses Fragment ist nicht für den *Eudemos* bezeugt. Plutarch (bzw. Ps.-Plutarch) zitiert den Wortlaut (!) des Aristoteles hier im Anschluss an die Schilderung der Zusammenfügung der Weltseele, wie sie Platon im *Timaios* 35 b – 36 b gibt. Wohl deshalb haben Walzer und Ross den Text als F 25 der Schrift *Über die Philosophie* zugeordnet, ohne damit zu überzeugen. Timpanaro Gardini (1962) stellt das Fragment in die Schrift *Über die Pythagoreer*. Doch ist das gewiss erkennbare pythagoreische Gedankengut (dem allerdings die spezifisch pythagoreische Wendung der Übertragung der harmonischen Grundverhältnisse auf den Kosmos fehlt) ebenso gut im *Eudemos* denkbar. Für die Zuweisung zum *Eudemos* spricht der Umstand, dass Aristoteles hier im Anschluss an den platonischen *Phaidon* (85 e – 86 d) den Vergleich der Seelenstruktur mit einer Harmonie kritisch behandelt. Ablehnung der Auffassung der Seele als einer „Harmonie wie die des Bogens oder der Lyra" (Heraklit, B 51) bei Platon, *Symp.* 187 a (in der Rede des Eryximachos). Über die Relation Seele – Harmonie handelt auch 45 R[3].

Die Einzelheiten sind musiktechnischer Natur, dazu vgl. A. Barker, Greek musical writings I, Cambridge 1989, 229–231.

Das Wort „Harmonie" ist hier in doppeltem Sinn gebraucht, einmal im weiten Sinn als Harmonie der Musik (in Analogie zur Harmonie des Kosmos und der Seele) und dann als Terminus für „Oktave" als diejenige musikalische Erscheinung, die alle anderen musikalischen Relationen enthält. Dies zeigt der folgende Satz. Die Viergliedrigkeit ist bezeichnet durch die vier fundamentalen Noten, repräsentiert durch die Zahlen 6, 8, 9, 12. Nimmt man als die äußeren Zahlen 6 und 12, so ist die arithmetische Mitte 9 und die harmonische Mitte 8. Die Viergliedrigkeit führt dann jeweils zu den gleichen Proportionen: 6:8 = 9:12 und 6:9 = 8:12. Der in den Fragmentsammlungen noch ausgedruckte folgende Text geht wohl nicht mehr auf Aristoteles zurück. Er enthält komplizierte musiktheoretische Détails, die hier in der Übersetzung ausgelassen werden. Das folgende Kapitel 25 kann im Kern, nicht jedoch in Formulierungen wie „mit Gottes Hilfe" auf Aristoteles zurückkehren, weil der Gedankengang (Harmonie unter den Sinneswahrnehmungen) nicht zum eigentlichen Thema der Schrift (Entwicklung und Verwendung der Musik) gehört, das mit Kapitel 26 wieder aufgenommen wird.

48 R[3]

Der Text, dessen Rückführung auf den *Eudemos* ganz unsicher ist, steht im Kontext einer Debatte über das Verhältnis der Sinneswahrnehmung zur Erkenntnis und über die bevorzugte Stellung einzelner Sinne gegenüber anderen. Hervorhebung von Sehen und Hören bei Platon, Timaios 46 e – 47 e. Aristoteles hebt lediglich das Sehen besonders heraus, vgl. De sens. 1, 437 a 4 ff.; De an. III 3, 429 a 3; 13, 435 b 21 u.ö. Proklos schließt sich Platon an, Damaskios sieht alle Sinne als gleichwertig an. Die Behandlung der Sinne bei Aristoteles, De an. II 7–12 stellt zwar Sehen und Hören entsprechend ihrer Bedeutung an die Spitze, wertet die anderen Sinnesorgane aber nicht ab. Dass eine Debatte über die Sinnesorgane im Zusammenhang mit der Beschaffenheit der Seele im *Eudemos* stand, ist denkbar, aber nicht wirklich wahrscheinlich zu machen.

59 R[3]

Der Text stammt aus dem *Protreptikos* des Jamblichos (frühes 4. Jhdt. n. Chr.) und ist in den Fragmentsammlungen (Rose, Ross, Walzer) dem aristotelischen *Protreptikos* zugeordnet (nur bei Gigon unter die Topoi Protreptikoi gestellt). Der Gedanke passt aber nicht in den *Protreptikos* (vgl. S. 190), wohl aber in die Erörterungen über die Seele im *Eudemos* und ist daher hier eingereiht. Wer (Eudemos?) und in welchem Kontext diesen Gedanken im Dialog (!) vorgetragen hat, wissen wir nicht.

Der Gedanke von der Nichtigkeit des Lebens und der irdischen Güter ist nicht nur platonisch, sondern in philosophischer Betrachtung allgemeingriechisch. Das Wort „Schattengemälde" (σκιαγραφία) erinnert an platonische Metaphorik (Höhlengleichnis), wird aber auch von Aristoteles verwendet, z.B. zur Charakterisierung der Volksrede (*Rhet.* III 4, 1414 a 8), wobei zu bedenken ist, dass das griechische Wort auch „Kulissenmalerei" bedeutet, vgl. auch *Met.* V 29, 1024 b 23. Lynkeus, der mythische Sohn des Aphareus und der Arene, war wegen seiner scharfen Augen berühmt (so schon im nachhomerischen Epos *Kypria* und bei Pindar, *Nem.* 10, 61 f.; vgl. ferner Aristophanes, *Plutos* 210). Das Paradigma des Lynkeus taucht etwa zur gleichen Zeit (die Echtheit ist nach wie vor ungewiss) im 7. platonischen Brief 344 a auf (selbst ein Lynkeus kann die Unfähigen nicht zum Verstehen der Philosophie bringen).

60 R[3]

Der Text entstammt ebenfalls dem *Protreptikos* des Jamblichos und ist dem *Eudemos* zuzuordnen. Der Hinweis auf Mysterien ist bei Platon charakteristisch als Merkmal für das Verlassen logischer Argumentation, vgl. Ch. Ried-

weg, Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien (Untersuchungen zur antiken Literatur u. Geschichte 26), Berlin 1987.

Das Bild von der Zusammenfügung der bei den Tyrrhenern Gefangenen mit Toten überbietet in seiner Drastik alle platonische Leib-Seele-Metaphorik. Die Formulierung der Verkettung von Leib und Seele klingt im *Phaidon* 82 e an. Aber die Verwendung dieser barbarischen Quälerei als Metapher für das Leib-Seele-Problem ist schon sehr auffallend. Den Brauch selber hatte Aristoteles wohl in den *Nomima Barbarica* aufgeführt, in denen er sich auch über Eigenarten der Tyrrhener geäußert hat (607–608 R[3] = 704–707 Gigon). Seine Quelle ist wahrscheinlich Theopomp, der in seinen *Wundergeschichten* (*Thaumasia*) die etruskischen Bräuche behandelt hat (FGrHist 115 F 204). Allerdings gilt diese Annahme nur unter der Voraussetzung, dass die *Thaumasia* als Sonderschrift schon vor der Publikation der *Geschichte Philipps* (nach 336) zugänglich waren. Die entsprechenden Abschnitte werden auch unter dem Titel *Thaumasia* zitiert. Sie sind dann in das große Geschichtswerk eingegangen. Für diese Auffassung spricht auch, dass die Midas-Silen-Geschichte (44 R[3]) bei Theopomp stand; vgl. die Anm. zu 44 R[3]. Über die *Nomima Barbarica* vgl. auch M. Hose 2002, 250–258.

N 1 al Kindi, cod. Taimuriyye Falsafa 55

Der Text ist nur in einer arabischen Übersetzung in einem heute in Kairo aufbewahrten Codex erhalten; die hier abgedruckte deutsche Fassung stammt von K. Gaiser (1985, 478). Der Traktat des Philosophen al-Kindi (9. Jhdt., Übersetzer zahlreicher Werke des Aristoteles mit z.T. eigenen Ergänzungen) ist erstmals bekannt geworden durch die italienische Übersetzung von G. Furlani, Una risalah di al-Kindi sull'anima, in: Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi 3, 1922, 50–63. Dass das Aristoteles-Fragment (über Mittelquellen) auf den *Eudemos* zurückgeht, ist schon aus inhaltlichen Gründen sehr naheliegend, vgl. R. Walzer 1937. Englische Übersetzung in: J. Barnes (Hg.), The Complete Works of Aristotle, Princeton N.J. II 1984, 2400.

Auf dem langen Überlieferungsweg können naturgemäß Veränderungen, Kürzungen usw. eingetreten sein. Ein paralleler Bericht bei Tertullian, *De anima* 44, 1 legt nahe, dass es kein griechischer König gewesen sei, dessen Seele sich zwischen Tod und Leben befunden habe, sondern Hermotimos aus Klazomenai, den Aristoteles als eine Art Vorläufer des Anaxagoras (ebenfalls aus Klazomenai) *Met.* I 3, 984 b 15–20 erwähnt. Für das allgemein mit dem etwas unpräzisen Ausdruck ‚Schamanismus' belegte Phänomen der Prophetie aus dem Zustand der (zeitweiligen) Lösung der Seele vom Körper wird Hermotimos auch später mehrfach als Beispiel genannt: Herakleides Pontikos, F 89 (Wehrli); Plinius, *Nat. Hist.* VII 52); Plutarch, *De genio Socratis* 22, 592 D–E; Apollonios, *Mir.* 3 und öfter in der spätantiken Literatur.

Hermotimos war Paradeigma eines Wundermannes, dessen Seele sich vom Körper löste, um an fernen Orten umherzuschweifen. Nach ihrer Rückkehr berichtete Hermotimos von Dingen, die auf natürlichem Wege nicht zu erfahren waren. Das Phänomen selbst gehörte in der Akademie zu den im Zusammenhang mit dem Schicksal der Seele diskutierten Themen. Herakleides Pontikos, der mit Aristoteles gleichzeitig in der Akademie war, hat eine Schrift *Über die Scheintote* (περὶ τῆς ἄπνου) die gleiche Frage behandelt (F 79–89 Wehrli), in der die vorübergehende Trennung der Seele vom Körper im Scheintod einer Frau das Thema war, die nach erfolgter Reanimation über die Verhältnisse im Jenseits berichtet.

In den *Eudemos* passt dieses Thema in mehrfacher Hinsicht. Es ist verwandt mit dem Motiv der Prophetie im Traum, das in der Rahmenerzählung vorkommt (37 R^3), es knüpft gut an die Erörterung über das Verhältnis: Seele – Körper und den Rang der vom Körper befreiten Seele an; es gehört wie die Gnome vom Unwert des Lebens zu den wohl populären Standardthemen jener Zeit in der Akademie. Ob dieses Fragment am Schluss in einen Jenseitsmythos (wie wir ihn in den platonischen Dialogen *Gorgias*, *Phaidon*, *Politeia* finden) und/oder in eine Paränese mündete, im irdischen Leben sich durch entsprechendes Verhalten einzurichten, wissen wir nicht.

Über das Gebet

Dass Aristoteles einen Dialog *Über das Gebet* (in einem Buch) geschrieben hat, geht aus den Schriftenverzeichnissen (bei Diogenes Laertios Nr. 14) hervor. Das einzige erhaltene Fragment verrät jedoch nichts über Aufbau und Inhalt des Dialoges. Die in dieser Schrift behandelten Themen kann man nur aus der allgemeinen Diskussion der Zeit über das Phänomen Gebet erschließen. Die von O. Gigon (1987, 297) aus den Pragmatien angeführten Stellen, die angeblich den Dialog *Über das Gebet* voraussetzen, besagen gar nichts, zumal die Wörter εὐχή und εὔχεσται nicht nur „Gebet" und „beten", sondern auch ganz allgemein „Bitte" und „bitten" ohne Bindung an ein förmliches Gebet heißen können.

Für das Gebet bei den Griechen ist zunächst in Erinnerung zu rufen, dass man nicht im Stillen, sondern laut betete, dass jede wichtige öffentliche Handlung mit Gebeten verbunden war, dass Gebete mit Opfern einhergingen, die eine Erfüllung des Gebetes erhoffen ließen, dass der jeweils ‚zuständige' Gott unter Anrufung seines Kultbezirks Adressat des Gebetes war. Mit der Ausbildung eines philosophischen Gottesbegriffes wird die selbstverständliche Relation: Gott – Mensch im Gebet zum Problem und das Gebet als solches

Gegenstand der Reflexion und der Diskussion, wie es – nach unserer Überlieferungslage – am deutlichsten der pseudo-platonische *Alkibiades II* zeigt. So lässt sich für den aristotelischen Dialog *Über das Gebet* wahrscheinlich machen, dass zu den darin behandelten Themen die Fragen nach Sinn und Berechtigung des Gebetes, nach der ethischen Qualität des Gebetes (man soll das Gebet nicht auf scheinbare Güter richten, die in Wirklichkeit Übel sind), und nach der Eigenart der Gottheit, an die das Gebet gerichtet wird (Vereinbarkeit von Unveränderlichkeit der Gottheit mit punktueller Erfüllung individueller Gebetswünsche), gehören.

49R[3]

Der Neuplatoniker Simplikios (ca. 500 n. Chr.) war überhaupt nicht an der Problematik des Dialoges, sondern nur an dem Gottesbegriff interessiert. Genannt werden ohne Entscheidung zwei Möglichkeiten: 1. Gott ist Denken (νοῦς). Das entspricht der aristotelischen Auffassung, wie sie vor allem in *Met.* XII dargelegt ist. 2. Gott ist noch jenseits des Denkens. Das ist die platonische Position, in offensichtlicher Anspielung auf *Rep.* VI 509 b, wo mit den Worten „jenseits des Seins" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) auf ein letztbegründendes Prinzip hingewiesen wird, vgl. dazu H. (J.) Krämer, ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 51, 1969, 1–30. Daraus eine (noch) platonisierende Position des aristotelischen Dialoges zu erschließen, ist nicht möglich. Aristoteles fasst gegen Ende seiner Schrift die beiden im Dialog diskutierten Möglichkeiten zusammen, offenbar in dem Kontext, ob man an eine solche Gottheit überhaupt Gebete richten kann. Zur aristotelischen Gottesvorstellung in Verbindung mit der Gebetsproblematik vgl. A.-H. Chroust 1972, 308–330.

Protreptikos

Der *Protreptikos* (im Schriftenverzeichnis bei Diogenes Laertios Nr. 12) ist kein Dialog (obwohl in der Forschung als solcher mehrfach bezeichnet und auch bei Rose unter die Dialoge eingereiht), sondern ein Sendschreiben an den sonst unbekannten kyprischen König (Basileus) Themison, zu dem Aristoteles vielleicht durch die Vermittlung von Eudemos von Kypros Zugang gefunden hatte. Zypern wurde damals von neun ‚Königen' regiert, die jeweils über eine der bedeutenden Städte mit den benachbarten kleineren Ortschaften herrschten, allerdings unter der Oberherrschaft der Perser (Diodor XVI 42). Einer davon war Themison. Da Zypern reich an Bodenschätzen

war, verfügten sie über erheblichen Reichtum. Daher gibt es einen guten Sinn, wenn Aristoteles Themison auffordert, seine Mittel und sein Ansehen in den Dienst der Philosophie zu stellen (58 R[3]). Aristoteles war indes nicht der einzige, der mit Ratschlägen auf kyprische Könige einzuwirken suchte. Der mit Aristoteles in Athen gleichzeitig wirkende Redner Isokrates hatte zwei Reden an Nikokles, einen der neun kyprische ‚Könige', gerichtet (Nr. 1, ca. 370; Nr. 9, ca. 365) und eine weitere Rede fiktiv Nikokles in den Mund gelegt, in der dieser Grundsätze der Regierung mit Mahnungen an seine Untertanen verbindet. Einige Jahre später hat dann der schon 82-jährige Isokrates in der Antidosis-Rede (datiert auf 353/2) gleichsam zusammenfassend die Summe seiner praktischen Lebensphilosophie apologetisch und polemisch (gegen die platonische Akademie) dargelegt. Die (fingierte, nie gehaltene) Rede knüpft an den Typ der kyprischen Reden mit protreptischem Charakter an. Der Aristotelische *Protreptikos* ist mit großer Wahrscheinlichkeit eine Antwort auf diese Rede, insbesondere auf die isokrateische Maxime, eine theoretische Beschäftigung, die weder für Handeln noch für Reden einen unmittelbaren Nutzen bringt, sei keine Philosophie, sondern spitzfindige Geistesübung (*Antid.* 266–269). Der *Protreptikos* ist nicht nur ein Sendschreiben an einen kyprischen Fürsten, sondern eine Mahnrede zugleich an die athenische Jugend (ausdrücklich bezeugt in 51, 5 R[3]), wie es auch bei Isokrates der Fall ist und analog z.B. im 7. platonischen Brief (324 b).

Das Genos ‚Protreptikos' war bei Rednern und Philosophen beliebt. Auch Aristipp, Antisthenes, Theophrast, Demetrios von Phaleron, Kleanthes, Ariston haben einen *Protreptikos* geschrieben; später Chrysipp, Poseidonios, Cicero (*Hortensius*), Jamblichos u.a.

Die Bestimmung der Abfassungszeit ist nicht leicht. Die meisten Forscher datieren den *Protreptikos* auf ca. 350, also auf die Zeit unmittelbar nach der Antidosis-Rede des Isokrates. Der entwicklungsgeschichtlich orientierten Forschungsrichtung schien der rekonstruierte Inhalt des *Protreptikos* genau in die Phase des Philosophierens zu passen, in der sich Aristoteles zu dieser Zeit angeblich noch in einer relativen Platonnähe befand. Doch ist diese Argumentationsweise nicht stichhaltig. Eine nach außen gerichtete Mahnschrift zur Beschäftigung mit der Philosophie bringt die Grundüberzeugungen des Aristoteles so allgemein zum Ausdruck, dass eine nähere Eingrenzung auf eine bestimmte Entwicklungsphase nicht möglich ist. Indes ist die Bezugnahme auf die Antidosis-Rede des Isokrates unbestritten (zu den Einzelheiten vgl. Düring 1961, 33–35). Die Annahme einer alsbaldigen Antwort auf diese Rede im *Protreptikos*, mithin eine Datierung auf ca. 350, stösst aber auf eine Schwierigkeit. Denn gerade zu dieser Zeit suchten die neun kyprischen Könige die persische Oberherrschaft abzuschütteln, erklärten sich für unabhängig und gerieten in kriegerische Auseinandersetzungen mit den Persern, die mit ihrer erheblichen Übermacht den Aufstand der Kyprioten

niederschlugen (Diodor XVI 42, 8). Es ist ganz unwahrscheinlich, dass Aristoteles seinen *Protreptikos* mit der Aufforderung, sich der Philosophie zu widmen, in einen bewaffneten Konflikt hinein geschickt hätte. Denn dass Aristoteles von den Unruhen Kenntnis hatte, wird man angesichts des hohen Informationsstandes für alle politischen Vorgänge in der platonischen Akademie annehmen dürfen. Daher liegt es nahe, eine Situation in Zypern vorauszusetzen, in der wieder einigermaßen stabile Verhältnisse eingetreten waren. Gerade die Zäsur nach dem Scheitern des Aufstandes würde sich für eine Besinnung auf die Philosophie eignen. Allerdings ist ein exaktes Datum für das Ende des Aufstandes nicht überliefert. Es muss aber deutlich vor dem zweiten (erfolgreichen) Versuch Artaxerxes' III. zur Rückeroberung Ägyptens gewesen sein (343/2). Ohne vorherige Befriedung Zyperns hätte Artaxerxes diesen riskanten Feldzug nicht unternommen. Dabei wehrte sich die Stadt Salamis (auf Zypern) deutlich länger als die anderen Stadtkönigtümer, die schon ca. 349 unterworfen sein dürften (freundliche Mitteilung von Andreas Mehl). Immerhin konnte Poumathion (einer der neun kyprischen Könige) schon 344 wieder Goldmünzen prägen, was von Einfluss und Wohlstand zeugt (freundliche Mitteilung von Peter Robert Franke). Unser Wissen über diese Vorgänge beruht auf Diodor XVI 40, 3–5; 42, 3–8; 46, 1–3, dessen Bericht nicht frei von Zusammenziehungen und Verwechslungen ist, vgl. P. J. Stylianou, The age of kingdoms. A political history of Cyprus in the archaic and classical periods, in: Idryma Archipiskou Makariou G', Meletai kai Hypomnemata II 1992 (als Separatum 1989 erschienen) 373–530, hier 483 f.; P. Briant, Histoire de l'empire Perse, Paris 1996, 701 ff. Sehr viel weiter als ca. 346/5 wird man nicht heruntergehen, soll der Charakter der Replik auf die Antidosisrede des hochbetagten Isokrates noch erkennbar sein. Auch von der Lebenssituation des Aristoteles her liegt die erste athenische Phase nahe, in der die platonische Akademie in ähnlichem Sinne politisch aktiv war. Allenfalls käme noch die Zeit in Frage, in der Aristoteles nach dem Tode Platons in Assos wirkte (347–345/4) und in Hermias das Paradigma eines Herrschers vor sich hatte, der seine Mittel großzügig der Philosophie zur Vefügung stellte.

Inakzeptabel ist die Datierung des *Protreptikos* als Spätwerk in die „Endstufe aristotelischen Denkens" auf ca. 330 durch Schneeweiß (2005, 53). Grundsätzlich kann Aristoteles ein derartiges Sendschreiben in jeder Phase seines Lebens geschrieben haben, – der Inhalt lässt sich nicht auf eine bestimmte Entwicklungsstufe festlegen. Insoweit ist Schneeweiß zuzustimmen. Nur im konkreten Fall des *Protreptikos* ist eine Spätdatierung nicht haltbar. Entscheidend sind die externen Kriterien, von denen auch Schneeweiß ausgeht. Er sieht in dem Adressaten des *Protreptikos,* Themison, einen im übrigen keineswegs unbekannten Träger dieses Namens, der im Jahre 315/4 (also sieben Jahre nach dem Tode des Aristoteles) unter Antigonos I.

Monophthalmos Flottenkommandant (Nauarchos) war. Dieser Themison war später zusammen mit seinem Bruder Aristos damit betraut, Antiochos I. (Soter) in dessen Regentschaft zu unterstützen (Athenaios X 438 D: δοικοῦντες τὴν βασιλείαν), da dieser oft betrunken war. Beide Brüder waren zudem ‚Geliebte' des Antiochos (ἐρώμενοι τοῦ Ἀντιόχου), also noch relativ jung. Es ist mehr als unwahrscheinlich, dass dieser nach Diodor aus Samos stammende Themison vor diesen und weiteren Aktivitäten (Unterstützung der Politik Antiochos' II.) schon kyprischer König gewesen sein soll. Schneeweiß muss denn auch, um mit der Chronologie einigermaßen hinzukommen, Themison mit 16 Jahren zum König machen, zu dessen Herrschaftsantritt dann Aristoteles im Jahre 330 den *Protreptikos* verfasst habe. Das passt überhaupt nicht zu der Nachricht, dass Themison zu diesem Zeitpunkt nicht nur über großen Reichtum, sondern auch über hohes Ansehen verfügt habe (50 R^3). Als Geliebter des Antiochos wäre er bei dessen Antritt der Regentschaft (281) 57 Jahre alt! Der Adressat des *Protreptikos* muss also ein anderer Themison sein.

Wenig beweiskräftig für eine Spätdatierung ist auch das Argument, das sich auf das Grabmal des Sardanapall bezieht. Der Befund ist der folgende: Arrian berichtet in seiner Darstellung des Alexanderzuges (*Anab.* II 5, 2–4) von einem Denkmal (μνῆμα) Sardanapalls bei der Ortschaft Anchiale nahe der Stadt Tarsos in Kilikien, das Soldaten Alexanders im Jahre 333 gefunden hätten. Auf dem Denkmal sei Sardanapall so dargestellt, als wolle er Beifall klatschen. Die Inschrift ließen sich die Soldaten Alexanders ins Griechische übersetzen. Der Sinn (νοῦς) der Worte sei (in also nur ungefährer Wiedergabe): Sardanapall hat an einem Tag Tarsos erbaut, du aber, Fremder, iss und trinke und lass es dir gut gehen. Alles andere im Menschenleben zählt nichts. Dieses Denkmal hat mit Aristoteles nichts zu tun. Davon zu unterscheiden ist das Grabmal Sardanapalls, das sich in Ninos (= Ninive, in Persien am Tigris) befand (Athenaios XII 529 EF). Hier ist Sardanapall anders dargestellt, mit den Fingern schnipsend auf das Grab zeigend. Von dem Grabepigramm gibt es verschiedene Versionen, die ausführlichste steht bei Athenaios XII 335–336 (= F 5 Gigon, vgl. dazu den Kommentar zu 90 R^3). Schneeweiß sieht das (in unterschiedlichen Versionen überlieferte) Grabgedicht als sekundär an gegenüber der Inschrift auf dem Denkmal und als abhängig von diesem. Das sei im Grabgedicht umgedeutet, weil hier der (fiktive) Sprecher Sardanapall ist und dabei selbst das Genussleben preist. Diese Umdeutung setze Aristoteles voraus, mithin sei Sardanapall vor ca. 332 nicht Paradigma des Genussmenschen gewesen und folglich der *Protreptikos* erst nach 332 geschrieben. Das überzeugt nicht; das Umgekehrte ist wahrscheinlich. Es gab eine von dem Denkmal bei Anchiale unabhängige literarische Tradition. Diodor (II 23) berichtet, Sardanapall habe die Grabinschrift für sich selber entworfen, die nach seinem Tode auf dem Grabstein erscheinen

sollte. Der Text sei später von einem Griechen übersetzt worden. Daraus ist das Bild Sardanapalls in anekdotischer Ausschmückung entwickelt, und zwar vor allem bei Ktesias (vgl. Kommentar zu 90 R^3). Als Inschrift für ein Denkmal (nicht Grabmal) war ein derartiges Gedicht ungeeignet. Hier mussten die politischen Taten Sardanapalls im Vordergrund stehen und der Preis des Genusslebens davon getrennt auf den Betrachter bezogen werden, in Umdeutung des Grabepigramms. Der Sinn wäre dann: Du, Fremder, kannst dich mit den Taten Sardanapalls nicht messen, bescheide dich lieber mit den täglichen Genüssen. Da Sardanapall als Genussmensch schon in der *Eudemischen Ethik* genannt ist (*EE* I 5, 1216 a 16), müsste Schneeweiß diese ebenfalls als Spätwerk (oder unecht) deklarieren. Er lässt aber die *EE* dem *Protreptikos* zeitlich vorangehen (53). Schliesslich ist die Bemerkung des Aristoteles über Sardanapall gar nicht für den *Protreptikos* bezeugt (vgl. Kommentar zu 90 R^3); die Zuweisung zum *Protreptikos* ist keineswegs gesichert. So steht die Spätdatierung des *Protreptikos* durch Schneeweiß nicht gerade auf festem Fundament.

Bei keiner verlorenen Schrift des Aristoteles ist das Missverhältnis von sicher Erhaltenem und hypothetisch Rekonstruiertem so krass wie beim *Protreptikos*. Wirklich bezeugt ist neben einem Testimonium (50 R^3) nur ein einziges Fragment (51 R^3) von der Unumgänglichkeit des Philosophierens. Da dieser Satz gleich fünfmal mit Angabe der Schrift (*Protreptikos*) zitiert ist, wird er wohl eine zentrale Position bei Aristoteles eingenommen haben. Seltsamerweise ist gerade dieser Satz nicht in die Fragmentsammlung von Düring (1969) aufgenommen worden. Diese umfasst 110 Fragmente, diejenige von Schneeweiß (1966) ist ohne formale Fragmenteinteilung von ähnlichem Umfang, jedoch anderem Aufbau; seine neue Ausgabe (2005) teilt den rekonstruierten Text in 99 Fragmente; Chroust (1964) teilt in 106 Fragmente (ohne griechischen Text, nur englische Übersetzung) ein.

Diese wundersame Vermehrung der Fragmente rührt daher, dass nach einer Entdeckung von I. Bywater (1869) der *Protreptikos* des Neuplatonikers Jamblichos (= 2. Buch eines zehnbändigen, nur zum Teil erhaltenen Werkes über Pythagoreismus, vgl. dazu G. Staab, Pythagoras in der Spätantike, Leipzig 2002) eine umfangreiche Partie enthält, die in Gedanken und Wortmaterial aristotelisch klingt (obwohl Aristoteles nicht namentlich genannt wird). Ihre Quelle sei der aristotelische *Protreptikos*. Obwohl sogleich R. Hirzel in einem klugen Aufsatz (1876) Vorbehalte formuliert hatte, hat doch die Mehrzahl der Forscher große Teile dieser Partie für den aristotelischen *Protreptikos* in Anspruch genommen und in die nun immer stärker anschwellenden Fragmentsammlungen den Text des Jamblichos einfach ausgeschrieben. Rose hatte die zwischen R^2 und R^3 veröffentlichten Ergebnisse von Bywater in R^3 teilweise übernommen und entgegen seinem Prinzip, nur Texte mit der Namensangabe: Aristoteles als ‚Fragmente' zu betrachten, hier

auch einige Abschnitte aus Jamblichos (der ja den Namen Aristoteles nicht nennt) aufgenommen. Werner Jaeger zumal (1923) hat aus dem Text des Jamblichos eine komplette philosophische Position des Platon angeblich noch ganz nahestehenden Aristoteles konstruiert und dieses Konstrukt zum Grundpfeiler der von ihm angenommenen Entwicklung des Aristoteles gemacht. Er hat darin viel Nachfolge gefunden. Bis in die neueste Forschung ist demgemäß von einer ‚Philosophie des *Protreptikos*' die Rede, die indes auf einem ganz unsicheren Fundament ruht, zumal sich kaum jemand die Mühe gemacht hatte, die ‚aristotelische Partie' des Jamblichos einer genaueren Analyse zu unterziehen. Ausgangspunkt müssen die Platonexzerpte sein, die die aristotelische Partie einrahmen, weil hier der exzerpierte Text (also die Dialoge Platons) erhalten und damit die Exzerpiertechnik des Jamblichos kontrollierbar ist (Flashar 1965). Jamblichos hat demnach aus mehreren Dialogen Platons Exzerpte nebeneinander gestellt, mehrfach die protreptische Wendung erst hinzugefügt ohne Rücksicht auf das gedankliche Ziel der Vorlage, gelegentlich auch mit Sinnstörungen. Jamblichos hat ferner die Dialogform und das lebendige Kolorit des platonischen Dialoges beseitigt. Er glaubte, damit den Text im pythagoreischen Sinne ‚verwissenschaftlicht' zu haben (ἐπιδείξεις ἐπιστημονικώταται, 24, 20). Niemals könnte man einen platonischen Zusammenhang aus Jamblichos rekonstruieren, obwohl das Wortmaterial kaum verändert ist. Vielmehr stammt der durchaus sinnvolle Aufbau der platonischen Partie von Jamblichos. Überträgt man dieses Ergebnis auf die aristotelische Partie, so bedeutet dies: Der Aufbau des *Protreptikos* ist durch Jamblichos nicht mehr rekonstruierbar. Bezeichnenderweise bieten die neueren Rekonstruktionsversuche von Düring (1961 und 1969) sowie Chroust (1964) und Schneeweiß (1966 und 2005) einen je völlig verschiedenen Aufbau des *Protreptikos*. Düring hat zudem den Text des Jamblichos noch ergänzt durch Worte, die in keiner Überlieferung einen Anhalt haben, so z.B. den Anfang: „Deine Wissbegierde, mein Themison, und dein Streben nach Trefflichkeit und nach einem glücklichen Leben kenne ich vom Hörensagen" usw. Gelegentlich macht Düring Einschränkungen: „Der Text ist von Jamblichos stark zusammengezogen und teilweise umformuliert worden" (1969, 88). Das wird nicht zur Kenntnis genommen von denen, die den *Protreptikos* nach Düring zitieren. Zudem ist in Analogie zu den Platonexzerpten anzunehmen, dass Jamblichos in der aristotelischen Partie aller Wahrscheinlichkeit nach nicht nur den *Protreptikos*, sondern auch andere verlorene Schriften des Aristoteles benutzt und daraus ein Ganzes gemacht hat (z.B. *Eudemos*; *Über die Philosophie*; *Politikos*). Denn einige Partien sind nicht dazu angetan, einen regierenden Fürsten dazu zu bewegen, sich der Philosophie zuzuwenden.

Dürings leider gänzlich unübersichtliche Fragmentsammlung, die heute ohne Beachtung der eigenen Kautelen gern so zitiert wird, als handelte es

sich um wirkliche Fragmente, suggeriert eine trügerische Sicherheit, indem Düring nach dem Vorbild der Vorsokratikerausgabe von Hermann Diels in A (Testimonien) und B (Fragmente) einteilt und so dem Missverständnis Vorschub leistet, man habe in B den Wortlaut des Aristoteles vor sich. Dabei hat Düring selbst einige seiner eigenen Fragmente wieder eingeklammert und im Kommentar als nicht den Wortlaut des Aristoteles wiedergebend gekennzeichnet. Er hat nach der englischen Ausgabe von 1961 meine Darlegungen von 1965 im Kommentar der (leider schlecht redigierten) deutschen Ausgabe von 1969 noch benutzt, aber verständlicherweise die Anordnung und Numerierung der Fragmente nicht mehr geändert.

Inzwischen ist eine weitere zweisprachige Ausgabe erschienen, von Gerhart Schneeweiß (2005), weiterentwickelt aus der Dissertation von 1966. Das Ergebnis ist ein in 99 Fragmente eingeteilter, in sich einigermaßen kohärenter Gedankengang, der in wesentlichen Teilen den Inhalt des *Protreptikos* auch ungefähr wiedergeben dürfte. Die einzelnen Fragmente sind (entgegen der Ankündigung auf dem Titelblatt) mit Ausnahme einiger textkritischer Bemerkungen nicht kommentiert; einer umfangreiche Einleitung sind 447 Anmerkungen zugeordnet. Doch ist es eine Illusion zu glauben, wir hätten dieses Sendschreiben jetzt vor uns, das man bequem nach der neuen Fragmentzählung zitieren könnte. Denn die Rekonstruktion ruht auf unbeweisbaren, z.T. unwahrscheinlichen Hypothesen. Zunächst geht Schneeweiß wieder davon aus, dass Jamlichos in der ‚aristotelischen' Partie seines *Protreptikos* ausschließlich den aristotelischen *Protreptikos* und keine andere exoterische Schrift exzerpiert habe, also anders verfahren sei als bei den Platonexzerpten, und zwar deshalb, weil der *Protreptikos* eben durchweg ‚protreptisch' sei im Unterschied zu den exzerpierten Passagen aus Platon. Doch tragen zahlreiche Exzerpte in sich gar keinen protreptischen Charakter. Das methodische Prinzip Jamblichs war denn auch das der „Mischung der wichtigsten Lehren" (συμμείξομεν ... τὰς κυριωτάτας δόξας, 7, 25). Schneeweiß seinerseits ‚mischt' die Exzerpte Jamblichs durcheinander nach einem eigenen Plan, der von der Textfolge bei Jamblich abweicht. Er sieht natürlich auch, dass Jamblich nicht den ganzen *Protreptikos* enthält, z.B. nicht das Fragment von der Unumgänglichkeit des Philosophierens (50 R^3). Darüber hinaus gewinnt Scheeweiß aus Passagen in den Lehrschriften, die protreptisch klingen und gelegentlich in der Forschung als Nachhall des *Protreptikos* in Anspruch genommen wurden, im Zuge einer ‚Refragmentisierung' allein 31 ‚Fragmente'. Insgeamt ‚gewinnt' er 50 neue Fragmente, die bisher in keiner Fragmentsammlung aufgetaucht sind. Der so zusammengestellte Plan ist nicht durchweg überzeugend. Dass der Adressat des *Protreptikos,* Themison, erst in der Mitte der Schrift angeredet sein soll (F 31), ist ganz unwahrscheinlich. Auf Einzelheiten kann hier nicht mehr eingegangen werden.

Die umfangreiche Untersuchung von D. S. Hutchinson und M. R. Johnson (2005), die mir unmittelbar vor Drucklegung dieses Bandes bekannt wird (und nur noch nachträglich kurz berücksichtigt werden kann), geht als einzige nach meinem Versuch von 1965 wieder auf die Platonexzerpte ein, und zwar in détaillierter Analyse, mit weitgehender Übereinstimmung in den Einzelheiten. Die Änderungen Jamblichs werden zu Recht charakterisiert als „condensed paraphrase" (223), „truncation and compression" (228), „accurate in thought, but not to the expression of it" (228), „boiled down version" (228); bei den Phaidonexzerpten ist das Verhältnis zwischen platonischem und jamblichischem Text 12 : 1. Jamblichos „adds a metatextual comment" (228); „patiche of passages of Plato" (233), „quotes from memory" (233), „flattening dialogue to monologue" (238) usw. Gleichwohl sehen die Verf., dass die Blöcke, durch Zitat und Paraphrase erkennbar, eine „essentially faithful version" (240) darstellten. Insgesamt zeigen die Verf., hierin über meinen Ansatz hinausgehend, dass die Technik Jamblichs darin besteht, Blökke aus verschiedenen Dialogen (*Theaetet, Staat Buch VII, Gorgias, Phaidon*) mit dünnen Überleitungen nach dem Schema ‚opening – block – bridge' aneinander zu reihen. Bei der Anwendung dieser Exzerpiertechnik auf die aristotelische Partie (Kap. 6–12 bei Jamblichos) sehen die Verf. 15 ‚openings', 14 ‚blocks' und 7 ‚bridges'. Alle Blöcke werden auf den aristotelischen *Protreptikos* zurückgeführt, nicht auf mehrere exoterische Schriften, auch das Ende von Kap.8 (hier Nr. 46–47). Dass dieser Block nicht aus dem *Protrepetikos*, sondern aus dem *Eudemos* stamme, sei eine „subjective impression" (285). So gewinne man ca. 500 Zeilen aus dem aristotelischen *Protreptikos*, „sometimes perhaps slightly modified" (281). Der entscheidende Schritt aber ist, dass auch die Reihenfolge der Blöcke und damit die der Themen bei Jamblichos als identisch mit der Giederung des aristotelischen *Protreptikos* angesehen werden („quoting pure blocks in natural sequence", 288). Brüche und Unebenheiten bei Jamblichos werden damit erklärt, dass Jamblichos den aristotelischen *Protreptikos* nicht vollständig, sondern lükkenhaft zitiert. Bei dieser Gesamtauffasung würde allen vorliegenden Fragmentsammlungen (Chroust, Düring, Schneeweiß) der Boden entzogen. Eine erste, vorläufige Durchsicht lässt indes erhebliche Zweifel aufkommen. Dass der Text Jamblichs aus Exzerptenreihen mit Überleitungen besteht, war ohnehin bekannt. Die Einteilung in das Schema ‚opening – block – bridge' ist in der Darstellung von unnötiger Umständlichkeit (Analyse in der Reihenfolge Kap. 7–11, dann 6 und 12, obwohl doch die Reihenfolge bei Jamblich mit der bei Aristoteles identisch sein soll) und nicht immer klar („Two blocks appear to be one block", 251). Sachlich sind vor allem drei Einschränkungen zu machen: 1. Der Text Jamblichs ist im Ganzen, wie die Verf. bei den Platonexzerpten auch deutlich betonen, selbst unter der Annahme, es liege in allen ‚blocks' der aristotelische *Protreptikos* zugrunde, durch Auslassungen, Hin-

zufügungen, Verkürzungen usw. stärker von dem aristotelischen Text entfernt, als durch die Charakterisierung „sometimes perhaps slightly modified" (281) zum Ausdruck kommt. Jamblichos war am Ausgleich zwischen Platon und Aristoteles interessiert, dargestellt vorwiegend in schulmäßigen Distinktionen, an (in der Platonischen Akademie entwickelten) Dihairesen z.B. über die Rangfolge von Gütern, Seelenteilen, Erkenntnisvermögen usw., wie sie auch für Aristoteles charakteristisch sind. Das ist aber nur das Gerippe einer aristotelischen (exoterischen) Schrift. Das Konkrete, Unmittelbare hat Jamblichos eher weggelassen; spürbar ist es noch etwas in Nr. 25; 41–43. Ferner hat er an einigen Stellen (Nr. 43, 51, 54) die Äußerung in der 1. Person oder die Anrede in der 2. Person stehengelassen in Abschnitten, die wahrscheinlich aus dem *Protreptikos* stammen. 2. Ob Jamblichos wirklich nur eine oder doch mehrere exoterische Schriften des Aristoteles als Quelle benutzt hat, muss vorerst noch offen bleiben. Die Übertragung der Analyse der Platonexzerpte auf die aristotelische Partie führt eher zu der Annahme, es lägen auch der aristotelischen Partie mehrere Schriften zugrunde. Das alte, schon von Bywater benutzte Argument, die aristotelische Partie sei in sich protreptisch und und habe daher nur den aristotelischen *Protreptikos* zur Grundlage, ist nicht stichhaltig. Die Zuweisung der Abschnitte 44–47 (nach der Zählung in diesem Band) an den Dialog *Eudemos* ist mehr als eine „subjective impression" (285). 3. Dass die Reihenfolge der Exzerpte Jamblichs identisch sei mit der Textfolge des aristotelischen *Protreptikos* ist ganz unwahrscheinlich. Die Reihenfolge bei Jamblich ergibt keinen klaren Aufbau. Jamblich ist in Auswahl und Arrangement von der Tendenz geleitet, Platon mit Aristoteles zu harmonisieren. Diese Tendenz bestimmt z.B. die Parallelität, die sich darin zeigt, die Platon- und die Aristotelesexzerpte mit dem gleichen Motiv zu beginnen usw. Hier kann die künftige Forschung noch mehr Klarheit schaffen. Vorerst ist es eine schöne Illusion, wir hätten 500 Zeilen aus dem *Protreptikos* des Aristoteles vor uns. Im übrigen ist die Analyse von Hutchinson/Johnson eine rein technische; inhaltliche Fragen werden nicht besprochen.

Abweichend von der sonst in diesem Band befolgten Verfahrensweise kann für den *Protreptikos* R^3 nicht die Textgrundlage sein. Vielmehr ist es gerechtfertigt, hier dem Verfahren von Gigon zu folgen, der methodisch einleuchtend zunächst nur die gesicherten Fragmente des aristotelischen *Protreptikos* aufführt und getrennt davon neben einigen anderen Texten die gesamte ‚aristotelische Partie' des Jamblichos ohne Eingriffe und Umstellungen unter der Rubrik: ‚Topoi Protreptikoi' abdruckt. Gigon hat im übrigen schon frühzeitig (1955) einige Partien aus dem *Protreptikos* des Jamblichos (hier Nr. 44–47; 57) dem *Eudemos* zugewiesen.

Die Übersetzung versucht, den trockenen, zuweilen holprigen Stil des Jamblichos nachzubilden, nicht aber den aristotelischen Stil anzustreben. Der Kommentar ist knapp gehalten und dient nur der ersten Orientierung.

p. 56 T R³

Die Beziehungen zwischen dem *Protreptikos* des Aristoteles und dem *Hortensius* Ciceros sind seit langem bekannt, vgl. Diels 1888 und L. Straume-Zimmermann, Ciceros Hortensius, Bern/Frankfurt 1976; vgl. auch die Ausgabe der Fragmente von L. S.-Z., München 1990. Kritische Rezension des Buches (1976) von W. Görler, in: Gnomon 52, 1980, 123–130. Ob die Worte ad exemplum protreptici heißen: „nach dem Beispiel des aristotelischen *Protreptikos*“ oder „nach dem Beispiel eines *Protreptikos*“, bleibt offen. Aber selbst wenn auf den *Protreptikos* des Aristoteles angespielt gewesen sein sollte, ist damit nicht die Parallelität in der Abfolge der Gedanken insinuiert. Ein wesentlicher Unterschied ist der, dass der *Hortensius* ein Dialog, der *Protreptikos* aber eine Sendschrift war. Die für den *Protreptikos* gesicherte Diskussion für und gegen die Philosophie ließ sich natürlich leicht dialogisieren. Ferner ist auch die inhaltliche Situation eine andere; im *Protreptikos* geht es um die Hinwendung eines Politikers zur Philosophie, im *Hortensius* um die Abgrenzung der Rhetorik gegenüber.

50 R³

Das ist kein Fragment, sondern ein Testimonium, indirekt überliefert in mehrfachen Brechungen. Der Kyniker Krates von Theben (um 300 v. Chr.), dem sich der Stoiker Zenon bei seiner Übersiedlung nach Athen zunächst angeschlossen hatte, hat den *Protreptikos* des Aristoteles gelesen, und zwar in der Werkstatt des Schusters Philiskos. Es ist dies ein wichtiges Zeugnis für die Kenntnis des *Protreptikos* im Hellenismus. Die Pointe, dass ein armer Schuster für eine philosophische Lebenshaltung besser geeignet sei als ein reicher Fürst, geht natürlich auf das Konto des Krates und seines Ideals der Bedürfnislosigkeit. Diese Geschichte hat der Stoiker Zenon in einer uns verlorenen Schrift (F 73 SVF) festgehalten. Wenig später hat der kynische Wanderprediger Teles die Begebenheit aus Zenon in eine seiner (ebenfalls verlorenen) Diatriben aufgenommen. Daraus zitiert im 5. Jhdt. n. Chr. Stobaios. Für Aristoteles ergibt sich nur die Empfehlung an Themison, seine Mittel in den Dienst der Philosophie zu stellen. Das kann konkret bedeuten: Philosophen anzustellen, so wie es Hermias von Assos und Atarneus nach Platons Tod getan hat. Entsprechend dem Charakter der Schrift als *Protreptikos* wird damit zugleich die Mahnung an den kyprischen Fürsten verbunden sein, sich selbst mit Philosophie zu beschäftigen und daraus Konsequenzen für die eigene Lebensführung zu ziehen. Den Gedanken, ein Leben in Armut biete bessere

Voraussetzungen für die Philosophie, kann man Aristoteles nicht zuschreiben. Er stammt hier von Krates.

51, 1 R³

Selbst in der die griechische Satzperiode in ihrer Umständlichkeit nachbildenden Übersetzung kann der Kommentatorenstil des Alexander von Aphrodisias (um 200 n. Chr.) deutlich werden. Auf Aristoteles geht dabei nur das Dictum zurück, man müsse auf jeden Fall philosophieren, auch wenn man dies bestreite. Das zeigt der Text ganz deutlich. Unbegreiflicherweise nimmt Düring (als sein Fragment B 6) nur die folgenden Worte („als auch der philosophischen Theorie selber sich zu widmen") für Aristoteles in Anspruch, nicht aber den für Aristoteles bezeugten pointierten Satz in 51, 2–4 R³.

51, 2–5 R³

Dieser pointiert zugespitzte Satz über die Notwendigkeit des Philosophierens ist für den *Protreptikos* des Aristoteles insgesamt fünfmal überliefert (alle Texte in Fragment 51 R³). Der Zusatz: „in der er die jungen Menschen zur Beschäftigung mit der Philosophie ermahnt" (nur in 51, 4 und 51, 5 R³) zeigt, dass es sich um ein offenes Sendschreiben handelt, dessen eigentlicher Adressat nicht nur der kyprische Fürst Themison war. Die Tatsache, dass das Dictum von der Notwendigkeit der Philosophie in dieser Form nur bei späten Autoren (Olympiodor, Elias, David, alle 5. Jhdt. n. Chr.) überliefert ist, spricht nicht gegen dessen Authentizität, weil es bereits in Ciceros *Hortensius* belegt ist (F 12 Müller), dessen Quelle hier der aristotelische *Protreptikos* sein dürfte. Natürlich wird Aristoteles den Gedanken näher ausgeführt haben etwas durch Worte wie: wer glaubt, er könne auf Philosophie verzichten, muss dies begründen, und das ist schon ein Stück Philosophie. Aristoteles hat vermutlich nach einer längeren Erörterung den Gedankengang in die für seinen Stil auch sonst (z.B. in Met. XII 7) typische gedrängte Kürze des Dictums münden lassen; an welcher Stelle seiner Schrift (am Ende?), wissen wir nicht.

52 R³

Ob dieser Text im aristotelischen *Protreptikos* stand, ist ganz ungewiss, eher unwahrscheinlich. Im positiven Falle könnte man hieraus einen dialogischen Charakter des *Protreptikos* erschließen oder zumindest die Struktur der Schrift als Diatribe mit fiktiven Einwänden (Schneeweiß 1966, 238). Es reden die Gegner der Philosophie, die praktische Tätigkeit auf bloße Erfahrung und Routine gründen. Ihnen antwortet Aristoteles. Tatsächlich passt das von Rose

angeschlossene Stück (52 R³, 2. Teil, hier Nr. 15–26, S. 57–59) als Entgegnung ganz gut. Aber diese Reihenfolge hat Rose hergestellt, während das Ganze bei Jamblichos aus zwei verschiedenen Schriften stammt. Jaeger (1923, 71) ging davon aus, dass hier der aristotelische *Protreptikos* zugrundeliege. Entsprechend ist er in die Fragmentsammlungen von Walzer, Ross, Düring (teilweise) und Schneeweiß aufgenommen. Auf keinen Fall aber darf man die Formulierungen, mit denen die Gegner der Philosophie diese charakterisieren, als Ausdruck einer bestimmten philosophischen Position des Aristoteles ansehen, so Jaeger (1923, 83): „Die Gegner der Philosophie, die dort auftreten, nennen die Ethik, als wäre es etwas Selbstverständliches, im Sinne Platons eine Wissenschaft vom Ungerechten und Gerechten, vom Schlechten und Guten" ... Es ist klar, dass in der Kritik die platonisch-akademische Philosophie als ganze ins Visier genommen wird, mit der sich Aristoteles keineswegs in jeder Hinsicht identifiziert haben muss, falls der Text überhaupt geschlossen auf ihn zurückgeht; die hier kritisierte Position gibt ja exakt auch die Auffassung Jamblichs wieder. Es empfiehlt sich also, in der Einordnung und Zuweisung dieses Textes zurückhaltend zu sein.

53, 1 R³

Die Zuweisung dieses Textes zum *Protreptikos* ist ebenfalls ganz unsicher. Es ist eigentlich überhaupt kein Fragment, da der Text mit den sonst überlieferten Aussagen des Aristoteles über die „alten Philosophen" nicht in Übereinstimmung zu bringen ist. Gewiss ist es die Auffassung des Aristoteles, dass die Philosophie aus kleinen Anfängen sich entwickelt habe und jetzt zu einem gewissen Höhepunkt gelangt sei, aber die „Alten" in Bausch und Bogen als dumm und ruhmsüchtig zu bezeichnen, wäre wohl selbst dem jungen Aristoteles nicht eingefallen. An den 21 Stellen, an denen Aristoteles in den Lehrschriften außerhalb von Einzelkritik die früheren Philosophen pauschal erwähnt (Belege bei Düring, 1961, 230 f.), findet sich nirgends ein despektierlicher Ton. Auch dass die Philosophie in kurzer Zeit gänzlich abgeschlossen sei, widerspricht klaren anderslautenden Aussagen des Aristoteles (*De cael.* I 3, 270 b 10–16; *Meteor.* I 3, 339 b 27–30; *EN* I 7, 1098 a 25). Es bleibt als aristotelischer Gedanke, dass die Philosophie zu seiner Zeit große Fortschritte gemacht habe. Angesichts dieses Befundes vermutet Düring (1961, 231), dass Cicero hier aus dem Gedächtnis referiert auf die Grundlage dessen, was er bei seinem athenischen Aufenthalt von dem Akademiker Antiochos von Askalon, seinem wichtigsten philosophischen Lehrer, gehört hat. Ein Fragment aus einer bestimmten Schrift läge dann nicht vor.

53, 2 R[3]

Auch hier ist die Zuweisung zum *Protreptikos* ganz unsicher, vielleicht veranlasst durch den letzten Satz, in dem immerhin das Wort προτρέπομεν vorkommt. Daher nehmen auch Walzer und Ross in ihren Sammlungen diesen Text unter die *Protreptikos*-Fragmente auf, nicht aber Düring, der hier eine Kombination von *Protreptikos* und *De philosophia* sieht (1961, 131). Ähnlich ist Jamblichos, *Protr.* Nr. 23 (hier S. 59), wo aber der Gedanke der periodischen Zerstörung und Überschwemmung fehlt, der hier auch nur kurz angedeutet ist. Die Annahme einer periodischen Wiederkehr aller menschlichen Erkenntnisse infolge von Zerstörung und Sintflut („Kataklysmentheorie") war beim späten Platon und in der Akademie verbreitet und in verschiedenen Kontexten verwendet (vgl. W. Jaeger 1923, 139), bei Aristoteles u.a. im Zusammenhang mit seiner Theorie über die Sprichwörter als Überbleibsel der Philosophie einer früheren Epoche (13 R[3]). Da die Kataklysmentheorie in den Lehrschriften des Aristoteles vorausgesetzt ist (z.B. in *Meteor.* I 14, 352 a 28 ff.), wird sie in einer der exoterischen Schriften entwickelt worden sein, ob im *Protreptikos* oder in *De phil.*, bleibt unsicher.

54 R[3]

Der Gedanke, Kinder hätten noch kein Unterscheidungsvermögen, Erwachsene würden aber mit einem ausgebildeten Unterscheidungsvermögen oft auch sich täuschen, kann irgendwie und mittelbar auf Aristoteles zurückgehen, ob auf den *Protreptikos*, ist ganz unsicher, eher unwahrscheinlich. Mit Recht hat Düring den Text in seine Edition nicht aufgenommen. Der Neuplatoniker Chalkidios (5. Jhdt. n. Chr.) hat Platons Timaios übersetzt und dazu einen Kommentar verfasst. Textausgabe: H. Waszing, Timaeus a Calcidio translatus (1962) und dazu H.W., Studien zum Kommentar des Chalcidius (1964).

57 R[3]

Dieses Exzerpt, das durch Stobaios (5. Jhdt. n. Chr.) unter dem Lemma Aristoteles und durch einen Rose noch unbekannten, zuerst 1904 edierten Papyrus erhalten ist, geht mit großer Wahrscheinlichkeit auf den *Protreptikos* zurück. Neue Edition und Kommentierung des Papyrus bei A. Noti (Hg.), Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini I 1989, 269–279. Der Papyrus enthält am Anfang einen halben Satz mehr, der sich aber nicht übersetzen lässt, da der erste Teil des Satzes fehlt, und am Schluss eine Zeile mehr als Stobaios. Die Übereinstimmung zwischen Papyrus und Stobaios zeigt, dass es sich um ein wörtliches Exzerpt aus Aristoteles handelt. Da der Text in keiner der erhaltenen Schriften steht und in sich protreptischen Charakter hat, liegt der *Protreptikos* als Quelle nahe, ob an dessen Anfang (so Düring 123–4) bleibt

indes unsicher. In der Tat sind Gedanke und Formulierung aristotelisch; der Stil ist plastisch und lebendig, weit entfernt von scholastischer Trockenheit. Das Sprichwort: „Übersättigung gebiert Überheblichkeit" ist zuerst bei Solon (5, 9 Diehl = 6, 3 West) belegt und wird von Aristoteles selber in der *Verfassung der Athener* 12 zitiert. Abwandlungen des Sprichwortes bei Pindar, Ol. 1, 56 ff.; 13, 10; Herodot VII 77. Das zweite, hier nur durch den Papyrus erhaltene Sprichwort („einem Kind kein Messer") wird in abgewandelter Form von Jamblichos, *Protr.* 2 (p. 9, 9 Pistelli) zitiert.

Aus dem *Protreptikos* des Jamblichos

1. Der Gedanke ist ganz aristotelisch. Dass die Natur nichts auf Geratewohl macht, sondern auf ein Telos ausgerichtet ist, sagt Aristoteles unzählige Male (Stellen im Index Aristotelicus von Bonitz 836). Ebenso ist es ein aristotelischer Topos, dass die „Künste" (τέχναι) die Natur „nachahmen", also von niedererem Rang sind. Auch hier erübrigt es sich, einzelne Stellen aufzuzählen. Ob dieser Abschnitt im *Protreptikos* stand, ist indes unsicher. Er würde je nach Kontext in viele aristotelische Schriften, auch Dialoge, passen. Selbst Düring, der diesen und die folgenden Abschnitte in seine Fragmentsammlung aufnimmt (B 22–30), bemerkt (1969, 92): „Ob diese Texte aus dem *Protreptikos* exzerpiert sind, werden wir nie mit Sicherheit sagen können." Jamblichos wollte offenbar die „aristotelische Partie" wuchtig mit einer Kernthese des Aristoteles beginnen, die übrigens für sich genommen kein protreptisches Element enthält.
2. Diese Dihairese steht ganz unverbunden mit Nr. 1. In keinem Text des Aristoteles kann dies so hintereinander gestanden haben. Der Inhalt ist von Aristoteles ebenfalls an vielen Stellen seines Werkes so oder ähnlich formuliert.
3. Dieser Abschnitt schließt an Nr. 2 gut an. Auch diese Dihairese gehört zu den Grundthesen des Aristoteles und kann in vielen Schriften gestanden haben.
4. Guter Anschluss an Nr. 3. Auch dieser Gedankengang ist in mehreren Schriften des Aristoteles möglich. Nächste Parallele (im erhaltenen Werk) ist *Pol.* VII 3, 1325 b 16–23.
5. Der Text ist schwierig, möglicherweise nicht frei von Verderbnissen, vielleicht auch ein ungeschickt verkürztes Exzerpt. Doch ist der Sinn klar und gut aristotelisch. Die Übersetzung von Düring ist zumindest im ersten Teil nicht akzeptabel. Erschwert ist das Verständnis durch die in der Übersetzung nur ungefähr wiedergebbaren Begriffe wie νοῦς (Geist, Denken, Vernunft), διάνοια (rationale Überlegung). Über das Verhältnis von νοῦς und Zufall (τύχη) vgl. *MM* II 8, 1207 a 4–20.

6. Wiederum eine aristotelische Dihairese, die im Sinne von *EN* VI zwischen praktischen Betätigungen gemäß der φρόνησις und theoretischen Betrachtungen gemäß der σοφία scheidet. Unaristotelisch ist der als philosophischer Terminus erst stoische Begriff κατάληψις („Begreifen"). Nicht überzeugt die Athetese lediglich dieses Satzes durch Düring („Denn nicht jedes Begreifen" ...), um alles andere für den *Protreptikos* zu retten. Es ist eben insgesamt ein mit stoischen Begriffen neuplatonisch übermaltes Exzerpt. Dass Jamblichos hier von einer Mittelquelle abhängig ist, möchte ich (anders als 1965, 63) nicht mehr behaupten, da dies ja dann für den ganzen Text gelten müsste, was ausgeschlossen ist.

7. Diese nach der aristotelischen Scala naturae (vgl. H. Flashar 1983, 413 ff. = [2]2004, 373 ff.) pointierte Sentenz kann so in einer verlorenen Schrift des Aristoteles gestanden haben. Zum Gedanken der Gottähnlichkeit im Vollzug des theoretischen Denkens vgl. bes. das Schlusskapitel der *EE* (VIII 3).

8. In diesem Abschnitt kommt erstmals die protreptische Wende auf, durchaus aufbauend auf die voranstehenden Einteilungen, aus denen jetzt auch deutlich die Folgerung gezogen wird. Aber es ist sofort klar, dass dieser Text so in keinem aristotelischen Werk gestanden haben kann. Er ist voll von unaristotelischer Verwendung der Begriffe (ἀφορώσαις, διεξόδοις, προσοχῆς, ὄμμα, ἀσπαστέον, κατηκόντων) und neuplatonischen Vorstellungen (das Antlitz des Göttlichen beflecken, das Denken auf Gott hinordnen) durchzogen. Daher hat Düring diesen Abschnitt auch nicht in seine Fragmentsammlung des *Protreptikos* aufgenommen („of doubtful origin", 197). Einzelne Wendungen finden sich ebenso bei Porphyrios (Näheres bei Flashar 1965, 64, im Nachdruck 1989, 308), ob von da aus an Jamblichos vermittelt, ist schwer auszumachen. Nur der Schlusssatz ist frei von nicht-aristotelischen Zusätzen. Festzuhalten ist, dass die Protreptik dieses Abschnittes nicht aus dem *Protreptikos* des Aristoteles stammen kann.
Zumindest in der Mitte des Abschnittes ist der Text nicht in Ordnung. Verschiedene Konjekturen sind hier und an anderen Stellen dieses Abschnitts vorgeschlagen worden, doch kann auf textkritische Einzelheiten hier nicht eingegangen werden.

9. Der Text ist ein einigermaßen zuverlässiges Exzerpt aus Aristoteles, vielleicht sogar aus dem *Protreptikos*. Nur das Wort αἰθύγματα (Funken) ist nicht aristotelisch. In *Hist. anim.* und *De part. anim.* gesteht Aristoteles insbesondere Bienen und Ameisen ein gewisses Maß an Intelligenz zu.
Gigon nimmt mit Recht am Schluss des Abschnittes eine Lücke im Text des Jamblichos an.

10. Bis auf die Schlusswendung vom unermesslichen Wohlleben Gottes enthält der Preis des allein menschenwürdigen philosophischen Lebens (mit ähnlicher Emphase in *EN* X) nichts Unaristotelisches. Düring verkürzt das Exzerpt und formt es ganz willkürlich unter Verwendung der 2. Person Singularis zu einer direkten Anrede an Themison um. Die Schlussbemerkung Jamblichs über die „pythagoreischen Mahnungen" zeigt noch einmal, wie ungerechtfertigt es ist, die vorangegangenen Abschnitte einfach als Fragmente des aristotelischen *Protreptikos* anzusehen.

11. Hier kommen wir in die Nähe dessen, was aus dem aristotelischen *Protreptikos* exzerpiert sein kann. Denn Aristoteles musste ja dem kyprischen Fürsten zeigen, welche Bedeutung die Philosophie für das politische Leben hat. Grundsätzlich ist auch denkbar, dass er zuvor den Wert des theoretischen Lebens dargestellt und dann auf die Bedeutung der Philosophie für das praktische Leben übergeleitet hat. Doch eine Gewissheit darüber gibt es nicht. Von hier an in der Text von Ross in seine Fragmentsammlung übernommen.

12. Dieser und die folgenden Abschnitte gehen mit großer Wahrscheinlichkeit auf den aristotelischen *Protreptikos* zurück. Förderliche Analyse bei E. de Strycker 1960, 76–104.
Inhaltlich knüpft dieser und der folgende Abschnitt an das Dictum: „Man muss auf jeden Fall philosophieren" (51 R^3) in näherer Explikation an. Wortmaterial und Gedanke sind aristotelisch und in sich bereits protreptisch. Gleichwohl hat Jamblichos den aristotelischen Text offenbar verkürzt und zusammengefasst. Die Worte „dies alles" (πάντα ταῦτα) sind im Kontext nicht recht verankert.

13. Die Unterscheidung von anordnenden und dienenden Fähigkeiten, Wissensformen, Künsten usw. ist ein immer wiederkehrender Topos bei Aristoteles. Offenbar war Jamblichos an diesen Dihairesen besonders interessiert. Die bei Aristoteles zumal in einem *Protreptikos* vorauszusetzende konkrete und anschauliche Exemplifikation hat er weitgehend ausgelassen.

14. Ein protreptischer Gedanke, den man sich als Argument gegenüber dem kyprischen Fürsten gut vorstellen kann. Am Schluss ist statt πονοῦμεν („wir mühen uns ab") vielleicht ποιοῦμεν („wir tun") zu lesen. Es geht ja gerade nicht um ein sich Abmühen, sondern um das Tun des Leichteren.

15. Wörtliche Übereinstimmung mit Jamblichos, *De comm. math. scient.* 26 (= 52 R^3, 1. Teil). Von hier an ist der Text des Jamblichos von Rose in R^3 übernommen als 52 R^3 (bis Nr. 26 in der hier zugrunde gelegten Zählung von Gigon).

16. Dieser Abschnitt enthält ein Kernstück aristotelischer Philosophie, die Begründung der Möglichkeit einer Wissenschaft sowohl von der Natur (d.h. vom Sein) als auch vom Menschen mit dem aus der spätplatonischen Philosophie weiterentwickelten Denkmodell der sog. Dimensionenfolge zur Erklärung ontologischer Abhängigkeitsverhältnisse und Erkenntnismöglichkeiten im Sinne des Mitaufgehobenwerdens des Späteren als des Abhängigen durch das Frühere als das Ursprüngliche. Vgl. dazu grundlegend H. J. Krämer, 1959, 352 ff. und K. Gaiser, 1963, 504 ff. Die nächsten Parallelen (mit z.T. dem gleichen Wortlaut): *Met.* V 11, 1018 b 34 – 1019 a 4; ähnlich 8, 1017 b 17–29; N 3, 1090 b 5–7; *EE* 1218 a 1–15; *Top.* VI 4, 141 b 3–14. Argumentationen mit dem „Früher-Später"-Verhältnis durchziehen das ganze aristotelische Werk. Dass dieser Abschnitt des Jamblichos aus dem *Protreptikos* stammt, ist zumindest wahrscheinlich, und zwar unter dem leitenden Gesichtspunkt: Es ist möglich, für den Bereich der Natur und den des Menschen philosophische Einsicht zu gewinnen, wobei die abgeleiteten Einzelheiten Folgen von Prinzipien und Ursachen sind, die zuerst erkannt werden können und müssen. Wie dies im aristotelischen *Protreptikos* verankert war, wissen wir nicht. Selbst W. Jaeger, der doch aus Jamblichos den aristotelischen *Protreptikos* weitgehend gewinnt, bemerkt über diesen Text (52 R^3): ... „Daraus folgt, dass der Aufbau des Beweises von Jamblich stammt. Er hat die aristotelischen Gedanken als Bausteine roh in sein eigenes, dürftiges Fachwerk geschoben. Von der ursprünglichen aristotelischen Architektur ist keine Spur erhalten" (1923, 64).

Einzelheiten:

„Silben, wenn man die sogenannten Buchstaben aufhebt": Überliefert ist: „Buchstaben, wenn man die sogenannten Silben aufhebt". Das ist unsinnig. Der Text muss lauten: συλλαβαὶ δὲ τῶν ὀνομαζομένων στοιχείων (so Pistelli, Gigon). „Sogenannte Buchstaben", weil στοιχείων ja auch „Element" heißen kann.

„Ob nun Feuer oder Luft oder Zahl oder irgendwelche anderen Ursachen": Es werden exemplarisch die Prinzipien von Heraklit, Anaximenes, der Pythagorereer aufgezählt und mit den Worten „irgendwelche anderen Ursachen" u.a. auf die platonische Ideenlehre angespielt. Aus dieser Stelle zu schließen, Aristoteles sei im *Protreptikos* Anhänger der Ideenlehre (W. Jaeger 1923, 96 f.), ist absurd.

Im thematischen Zusammenhang mit diesem Jamblich-Exzerpt (und ergänzend mit Nr. 68–69) erwägt G. W. Most (1992, 189–216) die Zuweisung der Papyri G. 26008 und 29329 der Österreichischen Staatsbibliothek Wien zum *Protreptikos* des Aristoteles. Doch ist zu wenig erhalten, um zu einer wirklichen Sicherheit zu gelangen. In

der Kolumne A waren Homer und Sophokles gerühmt wegen der Genauigkeit der Charakterzeichnung von Personen, in der stark zerstörten Kolumne B geht es um den Gedanken, dass die Natur nicht aus unzähligen, sondern aus einer begrenzten Anzahl von Elementen besteht und dass entsprechend der Philosoph die unzähligen Phänomene auf eine begrenzte Anzahl von konstitutiven Elementen zurückführen muss. Falls beide Kolumnen auf die gleiche Schrift zurückgehen, müsste die poetologische Aussage Vergleich zur Verfahrensweise des Philosophen sein. Der Text des Papyrus ist bei Most abgedruckt; dort sind auch die früheren Editionen genannt.

17. Diese Schlussformel entspricht eher dem Stil der aristotelischen Lehrschriften. Ob dies so im *Protreptikos* stand, wird man bezweifeln dürfen.

18. Das ist ein unsinnig verkürztes Referat des Jamblichos. Ob der von Natur aus Stärkste oder das Gesetz herrschen soll, ist Gegenstand einer großen Diskussion im platonischen *Gorgias* 488 b ff. im Zusammenhang mit der sophistischen These vom Recht des Stärkeren. Aristoteles wandelt die sophistische Position von der Autonomie des starken Menschen ab durch seine Konzeption des „Tüchtigen" (σπουδαῖος), dessen Entscheidungen vernunftgesteuert sind. Aristoteles nimmt die Diskussion in EN wieder auf, dort V 10, 1134 b 35: „Darum vertrauen wir die oberste Gewalt nicht einem Menschen an, sondern dem geschriebenen Gesetz, denn der Mensch ... würde zum Tyrannen werden"; und besonders am Schluss der Werkes X 10, 1180 a 21 f. in der Erörterung, ob man angesichts eines idealen Herrschers auf das Gesetz verzichten kann, mit dem Ergebnis: „Das Gesetz hat eine zwingende Kraft; es ist eine Aussage (λόγος, von Dirlmeier mit „Ordnungsprinzip" übersetzt), auf der Grundlage von Klugheit und Einsicht." Die bei Jamblichos wörtlich wiederkehrende Formulierung: λόγος ἀπὸ φρονήσεως mag darauf hindeuten, dass die gemeinsame Quelle von *EN* und Jamblichos der *Protreptikos* ist; nur ist die Aussage bei Jamblichos bis zur Unkenntlichkeit verkürzt und verfälscht.

19. Dieser Abschnitt ist stets als ein Kernstück des aristotelischen *Protreptikos* verstanden worden. In der Tat entspricht der Inhalt des Abschnittes ganz aristotelischer Lehre. Dass der „Vernünftige" (φρόνιμος) in sich selbst Norm für ethisch richtiges Handeln ist, gehört zum Grundkonzept der aristotelischen Ethik (vgl. bes. *EN* VI 5, 1140 a 23 ff.). Dann aber ist die Auffassung nicht überzeugend, Aristoteles stehe „im *Protreptikos* noch auf dem Boden einer anderen Metaphysik" [...] „noch in der platonischen Metaphysik" (Jaeger 1923, 85). Der Bruch mit der platonischen Ideenlehre ist ja offenkundig:

Norm für richtiges Handeln ist nicht mehr eine transzendente Idee, sondern „der Vernünftige“, nicht jedoch der Mensch schlechthin (wie bei den Sophisten), sondern so wie der Kanon Polyklets in einer idealen Statue konkret verwirklicht ist. Der Begriff φρόνησις eignet sich für die Inanspruchnahme eines noch platonischen Sprachgebrauchs im *Protreptikos* nicht. Sowohl Platon als auch Aristoteles können diesen Begriff im Sinne der theoretischen Einsicht wie der praktischen Klugheit verwenden, vgl. H. Schäfer, Phronesis bei Platon, Diss. Bochum 1981. Und der Ausdruck „exaktere Richtschnur“ (ὅρος ἀκριβέστερος) lässt sich auch nicht gegen den späten Aristoteles der *EN* ausspielen, worin die Fragen der Ethik keine exakte Norm zulassen. Aristoteles will hier im *Protreptikos* (falls sein Wortlaut vorliegt) die Abgrenzung gegen Platon betonen, für den die transzendenten Normen ein hohes Maß an Exaktheit besitzen. Aristoteles will sagen: Es gibt keine exakteren Normen als den Vernünftigen, also keine Ideen. Eine Parallelität, ja sogar Verbindung zwischen Ethik und Ontologie hat Aristoteles (unbeschadet der Darstellung nach Maßgabe der ‚Pragmatientrennung‘) nie ganz aufgegeben.

20.–21. Überleitende Bemerkungen, die wohl von Jamblichos stammen; bei Düring als B 53 und 54 aufgenommen. Jamblichos hat dabei einzelne Motive aristotelischer Schriften aufgegriffen, so: ein Leben ohne Philosophie ist sklavisch (*EE* I, 5, 1215 b 34); man muss nicht dem anderen folgen, sondern umgekehrt (*Met.* I 2, 982 a 18 f.). Das waren Topoi, die auch in den Dialogen vorkamen, ebenso wohl auch das Motiv von den Säulen des Herakles.

22. Ob der aristotelische *Protreptikos* nach dem Schema: Größe – Nutzen – leichter Erwerb der Philosophie disponiert war, kann man nur vermuten. Dafür mag sprechen, dass vom Nutzen der Philosophie in der Darstellung des Jamblichos bisher kaum die Rede war, die Gliederung für den Text des Jamblichos also gar nicht passend ist.

23. Dass der Erwerb der Philosophie leicht sei, ist gewiss ein protreptisches Argument, das dem kyprischen Fürsten gut gesagt sein konnte. Dennoch ist dieser Abschnitt (und die Fortsetzung) voller, in der Forschung auch diskutierter Probleme. Zunächst gibt es eine Parallelüberlieferung bei Proklos, in *Eucl. Elem.* p. 28 f. (Friedlein) = F 75 Gigon, in der immerhin der im *Protreptikos* des Jamblichos fehlende Name Aristoteles, wenn auch mit sehr unbestimmter Stellenangabe („Aristoteles sagt irgendwo“), genannt ist. Rose hat beide Texte in zwei Kolumnen nebeneinander abgedruckt (52 R^3, 2. Teil). Dass beide Texte auf die gleiche (aristotelische) Quelle zurückgehen, ist evident. Düring hält nur die Version aus dem *Protreptikos* des Jamblichos für ein Fragment aus dem aristotelischen *Protreptikos*. Aber der Text

ist stark verkürzt, z.T. sogar konfus. Im Widerspruch zu dem Beweisziel, den Zugang zur Philosophie als leicht zu erweisen, ist von fortgesetzter Anstrengung die Rede. In der Tat ist es platonische wie aristotelische Grundüberzeugung, dass die Beschäftigung mit der Philosophie zwar lohnend, aber anstrengend ist (vgl. *Met.* I 2, 982 a 23 f. u.ö.). Und der Gedanke, man könne in der Philosophie in kurzer Zeit große Fortschritte machen, ist ja auch kein Argument für die Leichtigkeit der Angelegenheit. So urteilt Schneeweiß (1966, 80): „Einen solchen konfusen Gedankengang wird man in dieser Form kaum als Fragment des aristotelischen *Protreptikos* ansehen können." In der Parallelüberlieferung, in der der Gedanke sekundär von der protreptischen Zielsetzung auf die Wissenschaft der Mathematik abgebogen ist, wird wenigstens dieser Gedanke etwas klarer ausgedrückt, weil das Argument von der Leichtigkeit nicht vorkommt. Aber das kann zufälliges Ergebnis des Exzerpierens sein. Die Unsicherheiten sind groß.

24. Dass die Beschäftigung mit der Philosophie Freude (Lust) bereitet, ist ein Topos bei Aristoteles; die Hauptstelle ist *EN* X 10, 7, 1177 a 25–b 1. Der Ausdruck προσεδρεία („Das Sich-Daransetzen") geht sicher auf Aristoteles zurück und drückt emphatisch seine eigene Forscherintensität aus. Der Ausdruck fehlt in der Parallelüberlieferung (Proklos) und ist auch sonst kaum belegt. Aristoteles gebraucht sonst das Verb προσεδρεύειν, im Corp. Arist. auch in der Form des Partizips (οἱ προσεδρεύσαντες ... φίλοι, *MM* II 11, 1208 b 21). Der letzte Satz („Denn niemand will sich lange Zeit abmühen") schließt gedanklich nicht klar an, was auf ein verkürztes Exzerpt weist. Es fehlt ein Zwischenglied wie etwa *Rhet.* I 6, 1363 a 23: „Leicht ist, was entweder ohne Betrübnis oder in kurzer Zeit geschieht." Der griechische Text πονεῖν γὰρ οὐδεὶς ἐθέλει πολὺν χρόνον ist fast ein iambischer Trimeter, also wohl Dichterzitat, d.h. Formulierung von Aristoteles, nicht von Jamblichos.

25. Der Text stammt sicher aus dem aristotelischen *Protreptikos*. Er ist in sich protreptisch und passt gut auf den Adressaten: Themison kann dort, wo er ist, sich der Philosophie widmen. Es ist aber auch die Erfahrung des Aristoteles selber. Man ist nicht an die platonische Akademie gebunden. Jedenfalls greifen wir hier die unmittelbare Konkretheit der Ausdrucksweise des Aristoteles.

26. Vgl. die Bemerkung zu 22.

27. Es beginnt eine neue Exzerptenreihe im Arrangement des Jamblichos, deren Reihenfolge Düring mehrfach umstellt. Aber der Aufbau des aristotelischen *Protreptikos* lässt sich nicht sicher rekonstruieren. Der Gedanke ist natürlich in der aristotelischen Ethik verwurzelt, so in

der vernunftgemäßen Entscheidung für ein Gutes und in der Wahl der drei Wege zur Eudaemonie. Düring hält dem Satz: „Ob nun das geglückt Leben" ... für einen Zusatz des Jamblichos. Aber Aristoteles liegt auch hier zugrunde; mit Übermalung durch Jamblichos ist zu rechnen.

28.–29. Gedanke und Formulierung entsprechen Grundpositionen der aristotelischen Ethik (Belege erübrigen sich). Zu 29 vgl. *EN* IX 8, 1168 b 35 mit vergleichbarer Formulierung. Dass durch das Wort οἶμαι („so meine ich") ausgedrückt sei, es handle sich um einen Gedanken Platons (so Dirlmeier, Nikomachische Ethik, in: Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Berlin 1956, 553), ist abwegig. Natürlich gibt es bei Platon ähnliche Formulierungen (z.B. *Rep.* IV 443 d), aber „so meine ich" weist doch gerade auf die persönliche Auffassung des Aristoteles.

30. Auch dieser Abschnitt ist voll von Begriffen und Distinktionen, die sich auch sonst bei Aristoteles (und bei Platon) finden. ἀλήθεια („Wahrheit") meint hier nicht die Richtigkeit einer beliebigen Aussage, sondern bezieht sich auf das Sein, auf die seienden Dinge, so mehrfach v.a. in *Met.* I. Die Unterscheidung zwischen „einfach" und „zusammengesetzt" als methodisches Problem ist in die Diskussion der Akademie eingeführt von Platon, *Phaidros* 270 d und von Aristoteles weitergeführt in *Top.* I 7, 103 a 8–11; *De part. anim.* I 4, 645 b 25 und *Hist. anim.* I 6, 490 b 16. Daraus geht hervor, dass der Mensch als Ganzes betrachtet ein „einfaches" Lebewesen, hinsichtlich seiner unterschiedlichen Aktivitäten aber eine „zusammengesetzte" Natur ist (vgl. *EN* VII 8, 1154 b 21). Diese Distinktion liegt auch hier zugrunde, ist aber nicht klar erkennbar. Wahrscheinlich hat Jamblichos beim Exzerpieren verkürzt. Die Unterscheidung von „Sein an sich" und „in Bezug auf etwas", ferner Wendungen wie „Aufgabe des Menschen" (ἔργον ἀνθρώπου) kehren bei Aristoteles immer wieder.

31. Der aristotelische Stil ist unverkennbar. „Erfüllt seine Aufgabe" für δρᾷ (wörtl. „handelt") ist dafür charakteristisch, vgl. *Pol.* II 2, 1261 a 22; III 13, 1284 b 5.15 und öfter (weitere Belege bei Bonitz, Index Arist. 205 a 42–51).

32. Derartige Bestimmungen sind typisch für Aristoteles, der mehrfach mit einem „mehr" (μᾶλλον) und „am meisten" (μάλιστα) als Formen der Wertsteigerung argumentiert. Das Gleiche gilt für die Distinktion: Wert an sich – Wert um eines anderen willen, vgl. *Top.* III 3, 118 b 20 ff.; *Rhet.* I 1365 a 34 f.: „Von zwei Dingen ist eines dem Endziel näher, das eine ist für dieses (da Endziel) da, das andere schlechthin". Die Begriffe γνώμη, φρόνησις, ἐπιστήμη werden bei Jamblichos und wohl auch im *Protreptikos* des Aristoteles ohne schar-

fe terminologische Abgrenzung für „Einsicht“, „Wissen“, „Wissenschaft“ usw. gebraucht. Daraus kann man keine Frühphase im Denken des Aristoteles ableiten. „Philosophie“ ist für Aristoteles immer auch „Wissenschaft“.

„der erkennende Teil“ (τὸ γνωστικὸν μέρος). Der Ausdruck findet sich bei Aristoteles sonst nicht. Platon gebraucht die Formulierung γνωστικὴ ἐπιστήμη (*Polit.* 260 a).

33. Gedanke und Formulierung sind weitgehend aristotelisch. Die Konzeption der φρόνησις als „Vernunft“ und zugleich „philosophische Einsicht“ ist so gestaltet, dass die sog. Tugenden und die wissenschaftliche Einsicht in eins fallen, durchaus platonisch klingend. Wie weit hier wirklich der Wortlaut der Aristoteles vorliegt, muss offenbleiben. Die Wendung: „es sei denn eines der eben erwähnten Dinge“ ist so inkohärent, dass Jamblichos hier stark verkürzt haben dürfte.

34. Nächste Parallele: *EN* I 6, 1097 b 29 ff. Herkunft aus dem *Protreptikos* wahrscheinlich.

35. Ein durch Jamblichos offenbar sehr verkürztes Referat. Düring (1961, 242) bemerkt zu Recht, Jamblichos habe ganze Sätze unterdrückt („supressed sentences“). Die Quelle ist vermutlich der aristotelische *Protreptikos.* Die nächstliegende Parallele ist der berühmte Anfang der *Metaphysik*, besonders I 1, 980 a 25. Ob das Eingangskapitel der *Metaphysik* ein verkürztes Referat aus dem *Protreptikos* darstellt (Jaeger 69), ist indes ganz unsicher.

36. Der Abschnitt stand sicher im aristotelischen *Protreptikos* nicht in diesem Kontext, sondern eher im Anschluss an Nr. 32. Düring setzt den Abschnitt als B 71 vor Nr. 34 (= B 72). Das bleibt alles sehr unsicher.

37. Zum Anfang dieses Abschnitts bemerkt Düring (1961, 245): „This sounds very Epicurean“, um dieses Urteil gleich wieder einzuschränken. „Sinneswahrnehmung“ sei hier „the power of knowing which distinguishes conscious from non conscious beings“. Das geht aus dem Text nicht hervor. Es ist vielmehr Sinneswahrnehmung im einfachen Sinne gemeint. Die Worte: ... „durch ihre Anwesenheit und ihr Vermögen“ entsprechen der Distinktion in *De an.* II 5, 417 a 9–14: „Da wir vom Wahrnehmen in zweifachen Sinne sprechen – von dem, was der Möglichkeit nach hört und sieht, sagen wir, auch wenn es gerade schläft, es höre und sehe, und von dem, was schon Hören und Sehen betätigt –, so wird auch von der Wahrnehmungsfähigkeit in zweifachem Sinne gesprochen.“ Die Bemerkung, es gebe das Leben ohne Sinneswahrnehmung nicht, muss sich dann auf Extremfälle (Bewusstlosigkeit) beziehen. In der schwierigen, von Düring aus-

führlich diskutierten Passage *EE* VII 12, 1244 b 24 – 1245 a 3 geht es indessen um das Sich-selbst-Wahrnehmen (und Erkennen) als zu wählenden Wert. Das ist dann das, was Düring „very Epicurean“ nennt. Ob die Worte „in der Untersuchung“ (ἐν τῷ λόγῳ 1244 b 35) einen Rückverweis auf den *Protreptikos* darstellen (so Düring), ist ganz unsicher.

38. Die Betonung der herausragenden Stellung des Sehvermögens wiederholt die entsprechenden Aussagen in 34, 35 und 37.

39. Nr. 39–43 = 55 R[3]. Obwohl der hier ausgedrückte methodische Grundsatz und das verwendete Vokabular aristotelisch sind, dürfte es sich wohl um eine Überleitung des Jamblichos handeln. Zu den Einzelheiten (aristotelischer Sprachgebrauch) vgl. Düring (1961, 258).

40. Aristotelisch ist der Rekurs auf die communis opinio. Herkunft aus dem *Protreptikos* ist wahrscheinlich, doch scheint der Text durch das Referat des Jamblichos stark verkürzt. Der Satz über Krankheit und Gesundheit unterbricht den Gedankengang. Hier muss etwas ausgefallen sein (so auch Düring 1961, 258).

41. Ein aristotelischer Gedanke, plastisch ausgedrückt, so dass Herkunft aus dem *Protreptikos* durchaus möglich ist. Einzelne Motive finden sich in *EN* I wieder, so Schlaf bzw. Traum (I 13, 1102 b 4), Kinder unteilhaftig der Eudaemonie (I 9, 1100 a 3). Bei Änderungen des Textes sollte man angesichts des Exzerptcharakters vorsichtig sein. Ob man αἰσθάνονται τοῦ φρονεῖν („Vernunft verspüren“) in θιγγάνονται τοῦ φρονεῖν („mit Vernunft in Berührung kommen“) ändern soll (so Düring 1961, 258), scheint mir fraglich. Verbindung von Traum und Wahrheit wird geleugnet in *Met.* V 29, 1024 b 24; in *De divin.* 1, 462 b 12 ff. wird die Möglichkeit zugestanden, dass Träume Zeichen für Wirkliches sind.

42. Der erste Teil des Abschnittes steht in der seit Platons Höhlengleichnis geläufigen Tradition der Metaphorik von Sonne, Licht, Erkennen – Dunkel, Nicht-Erkennen. Sodann schließt sich die in der Volksethik verwurzelte dreigliedrige Regel an: Verehrung der Götter (hier: Urheber davon, dass man Sonne und Licht sieht), der Eltern und Pflege der Freundschaft. Ausführliche Darlegung dieser Maxime bei Platon, *Gesetze* IV 717 b – 718 c. Auch in diesem Abschnitt sollte man auf Eingriffe in den Text verzichten, die den Gedanken konziser machen könnten, so z.B. die Streichung von καὶ τὸ δῆλον („und das Deutliche“) durch Rose und Gigon, um die Gegenüberstellung von drei zu zwei Gliedern zu vermeiden.

43. Die hier anklingende Verwendung des Wortes φρόνησις („Vernunft“) im doppelten Sinne von a) alltäglicher Klugheit und b) philosophischem Denken ist viel diskutiert und als eine Vorahnung der berühm-

ten Definition der φρόνησις als „praktische Klugheit" in *EN* VI gedeutet worden (Diskussion bei Düring 1961, 260). Andererseits meint W. Jaeger (1923, 83), die *EN* habe „mit der φρόνησις des *Protreptikos* von Grund auf gebrochen". Da generell das Wort eine große Schwankungsbreite bei Platon wie bei Aristoteles aufweist, verbieten sich entwicklungsgeschichtliche Folgerungen, auch wenn die hier gebrauchte Verwendung dieses Begriffes im Sinne von „alltägliche Klugheit" nicht identisch mit dem präzisen Gebrauch in *EN* VI ist. Rücksicht auf die relative Richtigkeit der intuitiven Klugheit ist ein Topos in der praktischen Philosophie des Aristoteles (besonders *EN* X und *Pol.* VIII).

44.–45. Diese Abschnitte und ferner 46–47 passen nicht in den *Protreptikos*, wohl aber in die Erörterungen über die Seele im *Eudemos*, wenn auch letzte Sicherheit nicht zu gewinnen ist. Die Einordnung unter die Fragmente des *Protreptikos* durch Rose (51 R^3), Ross (10a), Walzer (10a) und Düring (B 104–107) ist nicht nur hypothetisch, sondern wenig überzeugend. Düring sieht hier den Höhepunkt des *Protreptikos*, in den die ganze Erörterung (angeblich) mündet. Der Gedanke von der Nichtigkeit des Lebens und der irdischen Güter ist nicht nur platonisch, sondern in philosophischer Betrachtung allgemeingriechisch. Zum Wort „Schattenspiel" (σκιαγραφία) vgl. den Kommentar zu 59 R^3 auf S. 164.

46. Auch dieser Abschnitt geht mit großer Wahrscheinlichkeit auf den *Eudemos* zurück. Zur näheren Erklärung der Einzelheiten vgl. die Erläuterungen zu 60 R^3 (*Eudemos*) auf S. 164 f.

47. = B 108–110 (Düring). Düring sieht in diesem Abschnitt den Schluss des aristotelischen *Protreptikos* mit dem würdevollen Stil einer peroratio („What could be added after this climax?"), zumal mit ähnlichen Gedanken und z.T. wörtlichen Anklängen der *Hortensius* Ciceros zuende geht. Aber abgesehen davon, dass ein analoger Aufbau der beiden protreptischen Schriften nicht vorausgesetzt werden darf, fehlt bei Cicero die weltflüchtige Komponente, die (wie Düring richtig gesehen hat) vom platonischen *Phaidon* ausgeht, sich beim späten Platon fortsetzt und in diesen und den vorhergegangenen Abschnitten spürbar ist, während Aristoteles sonst das Leben als solches als ein Positivum ansieht (*EN* IX 9, 1170 a 25 – b 3; II 3, 1175 a 19; *Pol.* III 6, 1278: „Im bloßen Leben liegt vielleicht schon ein gewisser Anteil am Guten"; *De gen. an.* II 1, 731 b 30). Die plausibelste Erklärung scheint mir die zu sein, dass auch hier (wie in 44–46) Jamblichos auf den *Eudemos* zurückgeht, in dessen Atmosphäre dieser Abschnitt gut passt. Wie der *Protreptikos* geendet hat, wissen wir demnach nicht. Cicero hat dann auf den *Eudemos* zurückgegriffen

unter Eliminierung der das Leben negierenden Äußerungen. Aufforderung zum Philosophieren kann natürlich auch im *Eudemos* gestanden haben; es ist in der Begegnung zwischen Eudemos und Philipp auch vorauszusetzen. Im übrigen hat Aristoteles stets die Unterscheidung von physischem Leben und Leben in Philosophie (bzw. Eudaemonie, *EN* IX 4, 1166 a 19) durchgehalten und je nach Kontext unterschiedlich ponderiert. Dass der „Geist" (νοῦς) das Göttliche bzw. der Gott in uns ist, und damit der Mensch dem Göttlichen sich annähert, ist eine Platon (*Rep.* 500 d; 613 ab; *Theaet.* 176 ab; *Phdr.* 253 a; *Tim.* 90 bc) und Aristoteles (*Met.* I 2, 982 b 28 ff.; *EN* X 7, 1177 b 26 ff.) gemeinsame Überzeugung. Es war dies im übrigen eine populäre Anschauung, vgl. Euripides, TGrF V 2 F 1018 (Kannicht).

„Hermotimos oder Anaxagoras". Das wird so mit Nennung der Namen kaum in einem aristotelischen Dialog gestanden haben. Dann aber hat Jamblichos die Namen aus *Met.* I 3, 984 b 18–20 übernommen (Düring 1961, 266: „Iamblichos was thoroughly familiar with the Metaphysics and added the names"), übrigens unter leicht verändertem Kontext, was erneut auf die so schwer einzuschätzende Aktivität des Jamblichos ein Licht wirft.

Hermotimos ist eine schwer greifbare Größe; er gehört zum Kreis des Pythagoras, dessen Seele zuvor in Hermotimos gewohnt haben soll.

48. Das ist evident eine Zwischenbemerkung des Jamblichos.

49. Überleitung von Jamblichos. Wechsel der Quelle wird damit deutlich.

50. = B 11 (Düring), woraus deutlich wird, dass Düring den Text Jamblichs gänzlich umstellt. Die Dreiteilung des Werdeprozesses ist gut aristotelisch, ob hier aus dem *Protreptikos*, lässt sich nicht sicher sagen. Die Komponente „aus Notwendigkeit" kommt so abrupt herein, dass man vermuten muss, Jamblichos habe den ihm vorliegenden Text verkürzt. Zu diesen und den folgenden Abschnitten vgl. auch H. Krämer, 1959, 229–231.

51. = B 12 (Düring) Die Fortsetzung von 50. Die Einteilung selber, nähere Bestimmung des Zufalls usw., findet sich mehrfach im aristotelischen Werk, vgl. z.B. *Phys.* II 5, 196 b 10 ff.; *De part. anim.* I 1, 639 b 11 ff.

„dir" (σοι): Jamblichos hat die Anrede des Aristoteles an Themison (falls der *Protreptikos* zugrunde liegt) hier nicht gestrichen. Die wiederholte Verwendung der 1. Person Singularis oder Pluralis muss nicht auf eine Gesprächssituation im Sinne eines Dialoges weisen, sondern ist ebenso in einem Sendschreiben möglich.

52. = B 13 (Düring). Ebenfalls unmittelbare Fortsetzung, wiederum auf der Basis von im Werk des Aristoteles stets wiederkehrender Distinktionen, bes. *Phys.* II 8, 198 b 10 ff. Nachahmung der Natur durch die Kunst: *Meteor.* IV 3, 381 b 6; *Phys.* II 8, 199 b 8–31. Vgl. zu dem ganzen Kapitel H. Happ, 1971, 719 f. Falls diese Abschnitte auf den *Protreptikos* zurückgehen, würde das bedeuten, dass Aristoteles schon zu dieser Zeit die Grundsätze seiner Physik auch in der terminologischen Fixierung ausgebildet hat. Ausfüllen der Natur durch Kunst und Erziehung: *Pol.* VII 17, 1337 a 1–3.

53. Ebenfalls von Aristoteles in den naturwissenschaftlichen Schriften formuliert, vgl. *De part. anim.* I 1, 639 b 19–21 u.ö. Der Grundsatz von der Nachahmung der Natur durch Kunst ist voraristotelisch, wohl sophistisch. Die griffige Formulierung, vorausgesetzt im Corp. Hipp., *De victu* I 11 und bei Platon, *Leg.* 889 a, ist erst bei Aristoteles belegt: *Meteor.* IV 3, 381 b 6; ähnlich *Phys.* II 7, 199 a und *Pol.* VII 17, 1337 a 1; später in *De mundo* 5, 396 b 12; ferner Theophrast, *De caus. plant.* II 18, 2.

54. = B 14 und 15 (Düring). Die Verbindung von Zweck, Naturgemäß und schön ist ein Grundpfeiler der aristotelischen Teleologie, vgl. *De part. anim.* I 1, 639 b 19–21; I 5, 645 a 24–26. Zur Funktion des Augenlides vgl. *De part. anim.* II 15, 658 b 14–18. Die Verwendung der 2. Person Singularis (in der Übersetzung beibehalten) ist vermutlich wiederum Relikt aus der Anrede an Themison (vgl. zu Nr. 51).

55. = 15, 2. Teil (Düring). Ähnlich *Met.* II 2, 996 a 24–26; *EE* I 8, 1218 b 10–13.

56. = 16 (Düring). Kein sehr klarer Gedankengang; mit Verkürzung durch Jamblichos ist zu rechnen. Die Ergänzung τε καὶ κατὰ φύσιν von Gigon scheint notwendig. Allgemeiner Hintergrund ist das berühmte Kapitel *Phys.* II 1, 192 b ff. mit der Bestimmung der Physis als das, was das Prinzip der Bewegung in sich hat, und dem naturgemäßen Verhalten (Feuer steigt nach oben usw.). „Naturgemäß" ist, was dem Bauplan der Natur entspricht. Der Einwand, die meisten Lebewesen seien nicht „naturgemäß", und dessen Widerlegung wird nicht recht klar, auch nicht, was mit „Zerstörung" und „Verderbtheit" gemeint ist (Missbildungen, Krankheit, Tod?). Zur Stellung des Menschen als „wertvollstem Lebewesen" vgl. *Phys.* II 2, 194 a 35; *De part. anim.* IV 10, 686 a 28; Pol. I 2, 1253 a 31. Mit den „hier vorhandenen Lebewesen" sind die Lebewesen in unserer Welt (*EN* VI 7, 1141 a 21: ἐν τῷ κόσμῳ) gemeint.

57. = B 18 (Düring). Ob dieser und der folgende Abschnitt aus dem aristotelischen *Protreptikos* stammen, ist sehr fraglich. Die Herkunft

aus dem *Eudemos* liegt durchaus näher. Der hier ausgedrückte Inhalt kann jedenfalls dem kyprischen Fürsten nicht als Empfehlung dienen. Pythagoras, Anaxagoras und (der hier nicht genannte) Thales sind in Akademie und Peripatos in verschiedenen Kontexten verwendbare Exempla. Über Pythagoras ähnlich wie hier, doch weit ausführlicher Herakleides Pontikos, F 88 Wehrli (= Cicero, *Tusc.* V 8).

Zusammenstellung von Natur und Gottheit ähnlich in *De cael.* I 4, 271 a 33.

58. = B 19 (Düring). Nahezu wörtlich identisch mit *EE* I 5, 1216 a 10–16. Daraus hat W. Jaeger (1923, 265–267) weitreichende Folgerungen für die Philosophie des *Protreptikos* gezogen, die jedoch auf der durchaus zweifelhaften Voraussetzung beruhen, dass das hier vorliegende Exzerpt aus dem *Protreptikos* stamme.

59. = B 17 (Düring). Kein unmittelbarer Anschluss an 58, weshalb Düring diesen Abschnitt zwischen 56 und 57 stellt. Der Gedanke ist aristotelisch, vgl. *Pol.* VII 15, 1334 b 12–22. Es entspricht dem Grundsatz der Entelechie, dass Aristoteles das Alter im Hinblick auf Erfahrung und Intellekt hochschätzt, vgl. *EN* VI 9, 1142 a 15 f.; VI 12, 1143 b 12; *Pol* VII 9, 1329 a 15.

60. = B 20 (Düring). Der Abschnitt gehört zur Beispielreihe von 57 und 58. Über den Begriff φρόνησις („Vernunft") als höchstes Ziel aller menschlichen Tugend gab es in der philologischen Literatur (insbesondere bei W. Jaeger und der an ihn anschließenden Forschung) eine große Debatte mit entwicklungsgeschichtlichen Argumenten in der Verwendung dieses Begriffes durch den frühen (*Protreptikos*) und den späten (*EN* VI) Aristoteles. Mit Recht bemerkt Düring (1961), „that the whole problem is a construction by modern scholars" (191). Eine systematisch differenzierte Terminologie ist in den exoterischen Schriften ohnehin nicht zu erwarten. Vgl. die Anmerkung zu Nr. 43. Der Stil dieses Abschnittes („wird vielleicht später zu prüfen sein") passt nicht in den *Protreptikos*.

61.–69. = 58 R³. Ein aristotelischer Grundgedanke, ob aus dem *Protreptikos*, ist unsicher. Einzelne Parallelen: Man darf den Nutzen nicht überall suchen: *Pol.* VIII 3, 1338 b 2–4; Güter um ihrer selbst willen – um anderer willen: *EN* I 4, 1096 b 16–19; es muss einen Stillstand geben, sonst droht regressus ad infinitum: *An. Post.* I 22, 83 b 28; *Met.* I 2, 994 b 9–27; *EN* I 1, 1094 a 21.

62. = B 43 (Düring). Das Beispiel von der Insel der Seligen – ob aus dem *Protreptikos* oder einer anderen exoterischen Schrift – konnte von Aristoteles (und anderen) in verschiedenen Kontexten verwendet werden, so in *Pol.* VII 15, 1334 a 28–34; Cicero, *De finibus* V 53 mit

Berufung auf veteres philosophi. Dass der Abschnitt des Jamblichos aus dem *Protreptikos* stamme, erschließt man daraus, dass der gleiche Topos bei Cicero, *Hortensius*, F 50 (Müller) vorkommt (= 58 R^3), der den Gedanken von der praktischen Bedürfnislosigkeit auf die Beredsamkeit bezieht, weil es auf den Inseln der Seligen keine Gerichte gebe. Dass Cicero den aristotelischen Gedanken treuer bewahrt habe als Jamblichos (so W. Jaeger 1923, 74), kann ich nicht erkennen. Jaeger: „Jamblich lässt dies alles (sc. die Kardinaltugenden) weg und verdunkelt dadurch den methodischen Sinn des Gleichnisses." Es ist umgekehrt: Cicero lässt das (aristotelische) Motiv vom Lohn der Beschäftigung mit der Wissenschaft weg.

63. = B 44 (Düring). Ein weit verbreiteter Topos, am ausführlichsten bei Herakleides Pontikos, F 88 (Wehrli) = Cicero, *Tusc.* V 8–10, hier auf Pythagoras zurückgeführt. Ob von Aristoteles abhängig oder umgekehrt, lässt sich nicht entscheiden. Zur Sache vgl. W. Burkert, Platon oder Pythagoras?, in: Hermes 88, 1960, 159–177.

64. = B 44, 2. Teil (Düring). Fortsetzung von 63. Zum Schluss ähnlich *EE* I 4, 1215 b 1 f.

65. = B 45 (Düring). Überleitung von Jamblichos selbst. Man sieht daraus, dass Jamblichos mit dem Material aus den exoterischen Schriften des Aristoteles einen eigenen Aufbau konstruiert.

66.–67. = B 46–48, 1. Satz (Düring). Über diesen und die folgenden Abschnitte gibt es eine nahezu unübersehbare (hier im einzelnen nicht aufzuführende) Literatur. Für W. Jaeger (1923, 86 ff.) war dies der Ausgangspunkt für die Annahme, der aristotelische *Protreptikos* stünde mit einem Konzept einer Ethik more geometrico noch auf dem Boden der platonischen Ideenlehre, im Unterschied zur späten *Nikomachischen Ethik*, in der das Exaktheitsideal in Fragen der Ethik aufgegeben sei. Diese Auffassung kann heute als widerlegt gelten. Obwohl der Text (hier vermutlich wirklich der *Protreptikos*) im Anschluss an platonische Wendungen (*Phileb.* 55 d – 58 c mit Erwähnung der gleichen Werkzeuge; *Polit.* 293 a ff.) formuliert ist, sind mit den Normen aus der Natur selbst nicht die transzendenten Ideen Platons gemeint, sondern innerweltliche, ‚natürliche' Maßstäbe, wie sie auch sonst im aristotelischen Werk vorkommen (*EE* VIII 15, 1249 a 21 – b 2; *De part. anim.* I 1, 639 a 12–15). Und die Worte „in einem für die Sinneswahrnehmungen hinreichenden Maße" (die im Sinne des Vergleiches auch für den ethisch-politischen Bereich gelten) zeigen die Einschränkung der absoluten Exaktheit deutlich. Der Vergleich mit den Ärzten ähnlich in *EN* I 13, 1102 a 21. Vgl. im übrigen die ausführlichen und überzeugenden Erläuterungen Dürings (1961, 211–220).

67.–70. kann auch aus dem *Politikos* des Aristoteles stammen.

68. = B 48 (Düring). Der Anschluss an die Sprache Platons ist unverkennbar (*Cra.* 389 ab; *Rep.* 475 e), und auch hier hat man Aristoteles als Anhänger der platonischen Ideenlehre gesehen. Mit Recht bemerkt jedoch Düring (1961, 120), Aristoteles „is Platonic in language, but decidedly un-Platonic in content". In der Tat ist mit Ausdrükken wie „der Erste", „das Exakte", „Nachahmer der Dinge selbst" usw. nicht die platonische Ideenlehre gemeint. „Das Erste" meint bei Aristoteles das Erste in einer Serie, die durch das (ontologische) „Früher" und „Später" bestimmt ist, vgl. *EE* I 8, 1218 a 1. Aufschlussreich *EN* I 7, 1098 a 29–31: „Ein Zimmermann z.B. und ein Mathematiker beschäftigen sich mit dem rechten Winkel in verschiedenem Sinn, der eine, soweit er ihm zur Arbeit nützlich ist; der andere dagegen untersucht sein Wesen oder die Wesenseigenschaften, denn er ist hingegeben an die Schau der Wahrheit." Mit „Schau" ist das platonische Bild von der Schau der Ideen aufgegriffen, aber „Ideen" sind natürlich in *EN* nicht gemeint. Über die Exaktheit der Wissenschaften (und damit der Philosophie) sagt Aristoteles das gleiche wie hier in *Met.* I 2, 982 a 23–28. „Betrachter der Ursprünge selbst meint hier, dass der Politiker die Maßstäbe für gerechtes Handeln im Gemeinwesen nicht aus einzelnen Gesetzen und Gerichtsurteilen gewinnen soll, sondern aus der Philosophie" (Düring).

69. = B 49–50 (Düring). Der Abschnitt klingt wiederum in der Sprache platonisch (*Rep.* 500 cd: Der Philosoph ist Nachahmer des Göttlichen und Schönen), enthält aber die spezifisch aristotelische Position: Das Modell des Zimmermanns ist nicht die platonische Idee, sondern es sind die nach den Gesetzen der Natur konstruierten wissenschaftlichen Instrumente, nicht einfach ein Haus; das wäre Mimesis in abgeleitetem Sinne. Die Verfassungen von Sparta und Kreta sind als stehende Beispiele genannt, ohne Wertung. Diese und die verwandten Abschnitte kann man sich gut im *Protreptikos* vorstellen, in dem Aristoteles dem kyprischen Fürsten das Modell eines guten, an der Philosophie orientierten Gesetzgebers unterbreitet. „[unter allen Handwerkern]": von Gigon athetiert; der Philosoph ist kein Handwerker.

70. = B 52 (Düring). Düring beobachtet richtig, dass mit den Worten: „Diese Wissenschaft ..." kein glatter Anschluss an den vorangegangenen Abschnitt gegeben ist, Jamblichos also etwas ausgelassen haben muss. Der Gedanke ist ganz aristotelisch.

71. = B 78 (Düring). Überleitung von Jamblichos.

72. = B 79–81 (Düring). Parallelen bei Aristoteles: Doppelter Sinn von Wahrnehmen: *Top.* V 2, 129 b 33 f.; Leben im eigentlichen Sinne als

tätiges Leben: *EE* VII 12, 1244 b 23–33. Die *Met.* IX 6–9 systematisch behandelte Lehre von δύναμις und ἐνέργεια ist (um es vorsichtig zu formulieren) in derjenigen exoterischen Schrift, die Jamblichos hier benutzt hat (ob *Protreptikos*, ist ganz unsicher), auch in der Terminologie (schon) voll ausgebildet. Der Schlussabschnitt scheint mir im Exzerpt des Jamblichos verkürzt zu sein. Der volle Satz müsste lauten: ... „und wir es das eine Mal bezeichnen nach entweder Bewirken oder Erleiden, ‹das andere Mal aber nach der bloßen Fähigkeit dazu›, dann werden wir" ... Der Wortlaut scheint mir nicht die Deutung zuzulassen, dass mit „Bewirken" die ἐνέργεια und mit „Erleiden" die δύναμις gemeint ist, sondern dass Bewirken und Erleiden zu einer Alternative zusammengehören im Unterschied, zum bloßen Vermögen, etwas zu bewirken und zu erleiden.

73. = B 82 (Düring). Grundlage ist die aristotelische Lehre vom „Früher" und „Später" (systematisch präsentiert in *Met.* V 11) und dabei die Unterscheidung der Prädikabilität im kategorialen Sinne bzw. in der ontologischen Reihenfolge, vgl. *EE* I 8, 1218 a 1–15.

74. = B 83 (Düring). Ähnlich: *EE* II 1, 1219 a 23–25.

75. = B 84 (Düring). Ein ähnlicher Gedanke *EN* I 5, 1097 a 25–28; dort auch v.a. Flötenspiel als Beispiel genannt. Die sprachliche Formulierung ist salopp; der Anschluss ungenau und der Schluss schwer verständlich. Wahrscheinlich hat Jamblichos hier gekürzt.

76. = B 85 (Düring). Ganz ähnlich schon 34. Vielleicht stammen beide Abschnitte aus verschiedenen aristotelischen Schriften. Zur Sache vgl. *EE* II 1, 1219 a 35–39; *EN* X 7, 1177 b 26 – 1178 a 8.

77. = B 86 (Düring). Die Verbindung von Sein und Denken ist seit Parmenides geläufig. Bei Aristoteles *EN* IX 9, 1170 a 30–33. „Sein" ist hier (im *Protreptikos*) verstanden als Steigerung des Lebens in seiner dichtesten Form, d.h. im Denken.

78. = B 87 (Düring). Verbindung von theoretischer Betätigung und Lust: *EN* VII 14, 1153 a 1. a 20–23. Ungehindert: *EN* VII 13, 1153 a 15; VII 14, 1173 b 10–16.

79. = B 88–89 (Düring). Eine etwas mühsame Erörterung über akzidentielle und wesensmäßige Freude. Zur logischen Distinktion vgl. *Phys.* I 3, 186 b 21. Ob dieser Abschnitt aus dem *Protreptikos* stammt, ist sehr fraglich. Die Eingriffe in den Text durch Gigon scheinen mir nicht notwendig.

80. = B 90–91, 1. Teil (Düring). Der Inhalt des Abschnittes steht in voller Übereinstimmung mit der Konzeption von der Lust in der Ethik und in *Met.* XII 7, 1072 b 26. Aufgrund dieses Abschnittes dem *Protreptikos* eine antihedonistische Position zu unterstellen, ist unsinnig, vgl. die ausführliche Erörterung bei Düring (1961, 249–252).

81. = B 91, 2. Teil – 92 (Düring). Der Abschnitt ist wahrscheinlich entweder ganz oder zumindest am Schluss (so Düring) von Jamblichos formuliert; der Sprachgebrauch ist z.T. unaristotelisch. Sprachlich anklingend: Platon, *Rep.* 586 ab.

82. = B 93–95, 1. Teil (Düring). Der Text ist auffallend kompliziert formuliert und wirkt abgekürzt. Nun findet sich eine längere Abhandlung in *Pol.* VII 1, 1323 a 21–23, in der unter ausdrücklicher Berufung auf exoterische Schriften („Da wir glauben, dass über das beste Leben vieles auch schon in den exoterischen Schriften genügend abgehandelt ist, so haben wir eben jetzt davon Gebrauch zu machen") das dargestellt ist, was bei Jamblichos ein dürres Referat zu sein scheint. Dabei bleibt offen, ob es der *Protreptikos* ist, auf den Aristoteles sich mit dem Hinweis auf die exoterischen Schriften bezieht. Wenn auch *Pol.* VII 1 nicht als ganzes im Wortlaut als ein Stück aus einer exoterischen Schrift anzusehen ist, so doch im Gedankengang: Es gibt drei Arten von Glück (Eudaimonia): Erkenntnis (φρόνησις), Tugend und Lust (ebenso *EE* I 3, 1214 a 30–33; *EN* I 9, 1098 b 23–26), entsprechend den drei Bereichen: Seele, Körper, äußere Güter. Wahrhaft glücklich ist nur, wer alle drei Komponenten vereint. Umstritten ist die Mischung der Anteile. Viele glauben, es genügte ein geringer Anteil an Vernunft (Denken, Erkenntnis, Weisheit o.ä.) in Verbindung mit maßlosem Streben nach äußeren Gütern. Er ist aber genau umgekehrt. Äußere Güter sind wertvoll nur als materielle Grundlage bzw. Bedingung für ein Leben im Sinne der Tugend und der Vernunft. Nur das ist das wahre Glück. Dieser Abhandlung liegt in *Pol.* VII 1 auf weite Strecken eine exoterische Schrift (vielleicht der *Protreptikos*) zugrunde, von der der hier vorliegende Abschnitt ein verkürzendes Exzerpt ist.

83. = B 95, letzter Satz – 96 (Düring). Zum Inhalt vgl. die Anm. zu 82.

84.–86. Diese Abschnitte sind von Düring nicht als Fragmente des *Protreptikos* aufgenommen. Ursprünglich hatte Düring (1954, 168) hier Exzerpte aus dem *Eudemos* gesehen, von Jamblichos übermalt, diese Auffassung aber dann zurückgezogen. Im Tenor besteht eine gewisse Ähnlichkeit mit Nr. 44–46, wo *Eudemos* als Quelle wahrscheinlich ist, was ich auch hier nicht ausschließen möchte. Aber es steht außer Zweifel, dass Jamblichos stärker in den Text eingegriffen hat als bei den anderen Exzerpten, wohl um einen wirkungsvollen Schluss der ganzen Partie zu erzielen. W. Jaeger (1923, 80) sieht darin „priesterliche Salbung" und „geschwätzige Breite".

Über die Bildung

Eine Schrift mit dem Titel περὶ παιδείας (eher mit *Über die Bildung* als mit *Über die Erziehung* zu übersetzen) ist in den Schriftenverzeichnissen (bei Diogenes Laertios Nr. 19) bezeugt. Es ist jedoch nur ein Fragment mit Erwähnung des Titels erhalten, das lediglich ein anekdotisches Detail zum Inhalt hat (63 R³). Daher bleiben uns Inhalt und Aufbau der Schrift gänzlich unbekannt. Die beiden Fragmente lassen vermuten, dass das Verhältnis von Bildung und Gelehrsamkeit (62 R³) und dasjenige von theoretischen Kenntnissen und praktischer Anwendung (63 R³) behandelt worden ist. Die aristotelische Konzeption des „Gebildeten", der urteilsfähig ist, ohne Fachmann zu sein (*EN* I 3, 1094 b 23 – 1095 a 2; *De part. anim.* I 1, 639 a 1 – 640 b 4) wird eine Rolle gespielt haben. Ob die Bürgererziehung im Rahmen der Polis ein Thema gewesen ist, bleibt ungewiss. Schriften gleichen Titels sind von Theophrast, Klearch und Aristipp bezeugt.

Bei Diogenes Laertios V 19 sind zum Thema Bildung (παιδεία) einige angebliche Aussagen des Aristoteles erhalten. So soll Aristoteles auf die Frage nach dem Unterschied zwischen Gebildeten und Ungebildeten geantwortet haben, er sei so groß wie zwischen Lebenden und Toten. Weiter habe er gesagt, Bildung sei in glücklichen Zeiten eine Zierde, im Unglück eine Zuflucht. Ferner habe Aristoteles die Eltern gelobt, die ihren Kindern eine gute Bildung gegeben hätten.

Diese Äußerungen können aber nicht als Fragmente gelten, stehen sie doch inmitten von 26 Anekdoten, die Diogenes Laertios aus verschiedenen Quellen gesammelt hat. Darunter befinden sich typische ‚Wanderanekdoten', vgl. I. Düring, 1957, 66 f.

62 R³

Nur mit Vorbehalt kann das aus Plutarch stammende Fragment hier eingeordnet werden, da die Zugehörigkeit zur Schrift *Über die Bildung* nicht sicher ist. Der hier genannte Floros (L. Mestrius Florus) war ein Freund Plutarchs; er wird in den *Quaest. Conv.* mehrfach erwähnt. Ob mit den erwähnten *Problemata Physica* die uns erhaltene nacharistotelische Sammlung oder die echten *Problemata* (vgl. H. Flashar, 1962, 326–333) gemeint sind, ist ungewiss. Es kommt hier nur auf die Anekdote an, die das Aristoteleszitat enthält.

Das Fragment ist durch die Aufnahme von Konjekturen in den Fragmentsammlungen unrichtig wiedergegeben. Überliefert ist: πολλὰς ἀρχὰς ποιεῖν. Rose nimmt die Konjektur von Wyttenbach (1797) πολλὰς ταραχὰς ποιεῖν auf, Gigon diejenige von Reiske (1777) πολλὰς ἀποριῶν ἀρχὰς ποιεῖν. In beiden Fällen wäre πολυμάθεια negativ konnotiert, und der Satz hieße:

„Vielwisserei schafft Verwirrung". Das kann aber der Sinn nicht sein. Aristoteles selbst war ja ein ,Vielwisser' und die *Problemata Physica* bilden ein Zeugnis davon. Am überlieferten Text ist daher festzuhalten, so mit Recht Janine Bertier (bei Schuhl in Aubonnet 1968, 143). Die Worte des Aristoteles waren für Floros ein Trost, angesichts der Fülle an Gelehrsamkeit nicht zu verzagen. Wie Aristoteles diesen Gedanken mit dem Thema ,Bildung' in Verbindung gebracht hat, wissen wir nicht.

63R[3]

Zugrunde liegt möglicherweise ein aus der Praxis des Holztragens und des geschickten Zusammenbindens von Holzschichten gewonnener Vergleich zur Verdeutlichung des Begriffes τέχνη (so Diels/Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 6. Aufl. 1952, II 254). Die Verbindung zum Thema der aristotelischen Schrift wird in der Verknüpfung von Theorie und Praxis gelegen haben. Aber der Kontext ist ganz unbekannt.

Nerinthos

Eine Schrift mit dem Titel *Nerinthos* ist durch die Kataloge (bei Diogenes Laertios und bei Hesych Nr. 6) einwandfrei überliefert, und zwar inmitten der Titel von Dialogen. Da der Name Nerinthos sonst nirgends auftaucht und Konjekturen (z.B. Korinthos) reine Spekulation sind und zu nichts führen, ist die wahrscheinlichste, weithin akzeptierte Annahme die, dass sich dahinter der in den Katalogen nirgends erwähnte *Korinthische Dialog* verbirgt (vgl. Chroust 1973 II 26 f. und 298), vielleicht mit dem Doppeltitel *Nerinthos oder Korinthischer Dialog*.

64 R[3]

Für Aristoteles ergibt sich aus diesem Text lediglich, dass darin von einem Bauern die Rede ist, der aufgrund der Lektüre des platonischen *Gorgias* sein bisheriges Leben aufgab und sich der Philosophie widmete. Ob dies nur im Rahmengespräch stand, wissen wir nicht. Natürlich ist nicht daran zu denken, dass der korinthische Bauer in Fortführung seines Berufes den Garten der Akademie auf Anweisung Platons durch Säen und Pflanzen bestellte. Vielmehr ist Säen und Pflanzen in der Seele gemeint (hier in der Übersetzung ergänzt); das Bild ist geprägt bei Platon, *Phaidros* 276 b – 277 a. Ebenso muss Vermutung bleiben, ob die Erwähnung des platonischen *Gorgias* in Verbin-

dung mit dem Inhalt dieses korinthischen Dialoges stand. Unwahrscheinlich ist die Annahme einer autobiographischen Komponente derart, dass sich in dem Schicksal des Nerinthos die Abwendung des Aristoteles von Isokrates und die Hinwendung zur Philosophie bzw. zur platonischen Akademie spiegeln würde (Chroust 1973 II 298, nach der anekdotischen Notiz in der *Vita Marciana* 5). Die anderen von Themistios aufgeführten Erweckungsgeschichten zur Philosophie (Axiothea, Zenon) haben mit Aristoteles nichts zu tun.

Dass Axiothea zu den Schülerinnen Platons gehörte, ist alte Überlieferung, zuerst bei Dikaiarch, F 44 Wehrli (= Diog. Laert. III 46), dann bei Philodem, Pap. Herc., col. V 35–37 (p. 154 Gaiser), nach der Übersetzung von Gaiser 1988, 154 f.: ... „Es kam Axiothea hinzu; und sie war wirklich weise nach Maßgabe der Tüchtigkeit eines Mannes, da sie alles bedachte und erkannte und sogar den einfachen Mantel (mit den Männern) gemeinsam hatte, ohne sich zu genieren. Sie besuchte die Schule so, dass sie für die anderen unerkannt blieb."

Die Anspielung auf Achill und Lykomedes betrifft die verbreitete, zuerst in den *Kyprien* erzählte Geschichte, wonach Achill bei König Lykomedes zunächst in Mädchenkleidung versteckt gehalten wird, um nicht in den troischen Krieg ziehen zu müssen, dann aber angesichts einer Rüstung und beim Ton einer Trompete sofort zu den Waffen eilt (Apollodor III 13, 8). Zenons Hinwendung zur Philosophie wird bei Diogenes Laertios VII 2 auf die Lektüre des zweiten Buches der *Memorabilien* Xenophons (also der Geschichten über Sokrates) zurückgeführt. Das sind Wanderanekdoten, vgl. dazu O. Gigon, Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie, in: Mus. Helv. 3, 1946, 1–24.

Der Sophist

Wie im Falle des *Staatsmannes* (*Politikos*) hat auch hier Aristoteles mit dem Dialog *Sophistes* (im Schriftenverzeichnis bei Diogenes Laertios Nr. 7) unmittelbar auf einen Dialog Platons mit dem gleichen Titel reagiert. Im Unterschied zum *Politikos* bestand der *Sophistes* aus nur einem Buch. Angesichts der äußerst spärlichen Fragmente bleibt jedoch ganz ungewiss, wie dies im einzelnen gestaltet war. Zu vermuten ist, dass Aristoteles das Thema ohne die ontologische Problematik behandelt hat, auf die es Platon eigentlich angekommen war, wiewohl Aristoteles bei im einzelnen differenzierterer Betrachtungsweise prinzipiell an der (platonischen) Auffassung vom Sophisten als Scheinphilosophen festgehalten hat (vgl. C. J. Classen, Aristoteles' Dar-

stellung der Sophistik und der Sophisten, in: C.J.C., Ansätze. Beiträge zum Verständnis der frühgriechischen Philosophie, Würzburg 1986, 191–215). Es liegt nahe, dass Aristoteles Begriff und Sache des Sophisten geschichtlich entwickelt (Parallelen in *De philosophia* I und in *Metaphysik* I) und dass er in diesem Zusammenhang das Verhältnis von Dialektik und Rhetorik näher bestimmt hat (65–66 R^3). Möglicherweise hat er sich auch über die sophistischen Beweismethoden geäußert, die er für den Bereich der Trugschlüsse in den *Sophistischen Widerlegungen* etwa zur gleichen Zeit behandelt hat. Der *Sophist* gehört wahrscheinlich in die Akademiezeit; eine nähere Eingrenzung ist nicht möglich. Terminus post quem ist der platonische *Sophistes*, ca. 364–360.

65 R^3

In verschiedenen Brechungen wird nach dem griechischen Prinzip des ‚ersten Erfinders' (πρῶτος εὑρετής) Empedokles als Erfinder der Rhetorik und Zenon als Erfinder der Dialektik bezeichnet. Diese Einordnung ist überraschend. An Empedokles hebt Aristoteles die Ausdrucksstärke der Formulierungen und die Kraft der Metaphorik (vgl. 70 R^3 mit Kommentar) hervor, deren Gebrauch er gleichwohl kritisiert (*Meteor.* II 3, 357 a 24). Ferner kritisiert Aristoteles an Empedokles, dass er mit poetischen Ausdrücken doppeldeutiger Art die Zuhörer täuscht (*Rhet.* III 5, 1407 a 35). Das bringt Empedokles in die Nähe der Rhetorik, ihn aber gleich als deren Erfinder bezeichnet zu sehen, überrascht. Empedokles als der Erfinder der Rhetorik auch bei Quintilian, Inst. or. III 1, 8, der auf die frühe Schrift *Sammlung rhetorischer Lehrsätze* von Aristoteles selbst zurückgeht (hier 137 R^3).

Die Bemerkung, die Rhetorik sei das Gegenstück der Dialektik, steht so am Anfang der aristotelischen *Rhetorik*, ebenfalls die Begründung, wonach beide es mit dem gleichen Gegenstandsbereich zu tun haben. Es ist im Grunde möglich, dass Sextus diese Bemerkung gar nicht aus dem aristotelischen *Sophistes*, sondern aus der *Rhetorik* gewonnen hat. Dafür, dass sie zunächst im *Sophistes* stand, spricht die für den *Sophistes* gesicherte Gegenüberstellung von Zenon und Empedokles als Erfinder von Dialektik und Rhetorik. Dann hätte Aristoteles erstmals im *Sophistes* auf die berühmte Definition der Rhetorik durch Platon als eines „Gegenstücks zur Kochkunst" (*Gorgias* 465 d) angespielt und in der *Rhetorik* diese Anspielung nur wiederholt. Über die Tragweite und philosophische Rezeption des Eingangssatzes der *Rhetorik* vgl. Ch. Rapp, 2002, 19–25. Natürlich ist dabei Dialektik nicht im platonischen, sondern im aristotelischen Sinn als Disputationstechnik gefasst. (Näheres bei Rapp 2002 I 236–278). Nur so lässt sich verstehen, dass nicht Parmenides, sondern sein Schüler Zenon als Erfinder der Dialektik bezeichnet wird, weil die berühmten zenonischen Paradoxien im Disputations-

zusammenhang stehen, nicht aber das Lehrgedicht des Parmenides, das mit der Frage nach dem Sein dem platonischen Begriff von Dialektik näher steht.

Das Wortspiel: Gegenstück – Parallelstück lässt sich in der deutschen Übersetzung bezogen auf Odysseus als ἀντίθεος und ἰσόθεος nicht nachmachen (Rose lässt diesen Satz in seinem Text aus), weil ἀντίθεος in der Odyssee „dem Gott ebenbürtig" heißt (auf Odysseus bezogen in der *Odyssee* IV 741, XIX 456, XX 369, XXI 254). Ob dieser Vergleich im aristotelischen *Sophistes* stand, ist zweifelhaft.

66 R³

Der Inhalt des Fragmentes ist nicht für den *Sophistes* bezeugt, in ihm aber gut vorstellbar. Dann hätte Aristoteles sich auch über die Lebensweise von Sophisten und Rhetoren geäußert, wofür auch 67 R³ spricht. Mit Xanthos ist wohl der Lyder dieses Namens gemeint, der älter als Aristoteles war, also mit seiner Schrift *Über Empedokles* dessen Quelle darstellen könnte.

67 R³

Auf Aristoteles wird hier nur ein Détail zurückgeführt. Ob der ganze Abschnitt im *Sophistes* stand, ist ungewiss.

Über die Redekunst oder Grylos

Im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios figuriert unter Nr. 5 ein Titel *Über die Redekunst oder Grylos* (bzw. *Gryllos*, die Handschriften schwanken) in *einem* Buch, offenbar ein Dialog. Wahrscheinlich enthielt dieser Dialog die frühesten Äußerungen des Aristoteles zu Stellung und Aufgabe der Rhetorik. Die erhaltenen Reste sind jedoch dürftig und stehen in einem Missverhältnis zu den weitreichenden Folgerungen, die man aus den knappen Berichten (Fragmente gibt es gar nicht) gezogen hat.

Grylos war ein Sohn Xenophons; er fiel bei einem Reitergefecht kurz vor der Schlacht von Mantineia im Jahre 362, als Aristoteles seit ca. vier Jahren in der platonischen Akademie war. Pausanias berichtet (I 3, 4), dass in der sog. Zeushalle auf der Agora ein Wandgemälde angebracht war, auf dem die Reiterschlacht mit Grylos in hervorragender Position dargestellt war. Wahrscheinlich ist das Gemälde kurz nach der Schlacht entstanden (der Maler war Euphranor); vielleicht hat Aristoteles es gesehen. Der Tod des Grylos hat in Athen Aufsehen erregt, auch weil der Vater Xenophon noch lebte (er starb

ca. acht Jahre später). Jedenfalls hat es zahlreiche Lob- und Grabreden auf Grylos gegeben (68 R³); der Tod des Grylos wurde ein rhetorischer Topos. Damit ist zunächst die Datierung auf ca. 360 gegeben. Dass sich der knapp 25-jährige Aristoteles in diesem Dialog als Gegner einer kunstmäßigen Rhetorik im Sinne Platons festgelegt habe, also noch ‚Platoniker' gewesen sei, ist eine verbreitete Auffassung (W. Jaeger 1923, 30–36 ohne näheres Eingehen auf den *Grylos*; F. Solmsen 1929, 196 ff.; A.-H. Chroust 1973, 35–42 mit allerdings subtilerer Beurteilung), die jedoch aus den Fragmenten nicht zwingend hervorgeht. Vorsichtiger urteilen daher M. Lossau (1974, 13 ff.) und Ch. Rapp (2002, 232–235).

Dass die Partie bei Philodem, *De Rhetorica* col. 48–55 auf den *Grylos* zurückgeht, wie Chroust (1973, 37) annimmt, ist eher unwahrscheinlich. Gigon stellt diesen Text als F 132 in die Schrift *Sammlung rhetorischer Lehrsätze* (Συναγωγὴ τεχνῶν).

Deutlich ist, dass Aristoteles vom platonischen *Gorgias* ausging und wie Platon (*Gorg*. 462 b ff.) die Frage erörterte, ob die Rhetorik eine Kunst (τέχνη) sei oder nicht. Der Titel der Schrift *Gegen Grylos* (πρὸς Γρύλον) Speusipps bezieht sich vermutlich auf den Dialog des Aristoteles als eine Antwort darauf. Speusipp als treuer Anhänger Platons wird darin gegen Aristoteles den platonischen Standpunkt geltend gemacht haben. Damit wird wahrscheinlich, dass Aristoteles sich in seinem Dialog nicht auf die Position Platons festgelegt hat. Im übrigen bezeichnet der Titel *Grylos* nur den Ausgangspunkt der Erörterung; es geht um die Rhetorik.

68 R³

Wenn Aristoteles wohl zu Beginn seines Dialoges auf sehr viele Lob- und Grabreden auf Grylos verweist, wird er sich davon abgegrenzt haben. Dies gilt umso mehr, als auch der Redner Isokrates eine Lobrede auf Grylos gehalten hat (Diog. Laert. II 55 aus Hermipps Schrift über Theophrast), mit dem Aristoteles sich hier ein erstes Mal auseinandersetzt. Daraus kann jedoch schwerlich abgeleitet werden, dass Aristoteles sich die Position Platons in der Beurteilung der Rhetorik zueigen gemacht hätte. Die Bemerkung, derartige (fiktiven) Reden seien zum Teil eine hommage à Xénophon, zeigt die Wertschätzung des zu dieser Zeit ca. 66-jährigen Xenophon, der offenbar in und außerhalb der Akademie in Ehren stand, sicher eher wegen seiner sokratischen Schriften als wegen seiner wechselvollen politischen Aktivitäten.

69 R³

Quintilian führt in bunter Folge zahlreiche Rhetoren und deren Positionen auf. (Die von Rose markierten Lücken sind in der Übersetzung beibehalten und nicht ausgefüllt, weil in ihnen nichts steht, was mit Aristoteles zu tun

hätte.) Für den *Grylos* ergibt sich, dass Aristoteles in Pro und Contra die Frage diskutiert hat, ob die Rhetorik eine Kunst sei oder nicht, sicher in der Aufteilung der Positionen auf die (uns unbekannten) Dialogpartner. Entscheidend ist aber der Hinweis, dass Aristoteles dies nur sozusagen als Argumentationsübung sich ausgedacht hat (quaerendi gratia excogitavit). Dadurch wird deutlich, dass man vom *Grylos* aus Aristoteles nicht auf eine bestimmte Position festlegen kann. Eben deshalb erwähnt Quintilian gleich anschließend die *Rhetorik* des Aristoteles, aus der dessen Auffassung in dieser Frage erkennbar ist. Vielleicht trat Aristoteles nur in einem Rahmengespräch auf und ließ das Pro und Contra durch andere, möglicherweise überhaupt nicht individualisierte Dialogpersonen darstellen.

Über den Staatsmann

Im Verzeichnis der Schriften des Aristoteles erwähnt Diogenes Laertios unter Nr. 4 ein Werk – mit ziemlicher Sicherheit einen Dialog – *Politikos* (*Staatsmann* ist eine nur annähernde Übersetzung) in zwei Büchern. Über den Inhalt dieser Schrift wissen wir sehr wenig, denn von den durch Rose diesem Titel zugeordneten Fragmenten gehen nur zwei (78 R^3, 79 R^3) mit Sicherheit auf den Dialog *Über den Staatsmann* zurück. Wir erfahren, dass Aristoteles der Hauptunterredner war (78 R^3) und dass das Gute als Norm für den Politiker eine Rolle spielte (79 R^3). Alles andere ist unsicher. Insbesondere ist es unwahrscheinlich, dass die Ausführungen über den Zorn (80 R^3) in diesem Dialog standen; für die Diskussion über die emotionale Wirkung von Tragödie und Komödie (81 R^3) ist dies zumindest sehr zweifelhaft. Ferner muss völlig offen bleiben, welche Partien der aristotelischen *Politik* von dem Dialog *Über den Staatsmann* beeinflusst sein können. Hier sind nur Vermutungen möglich.

Einen Anhalt bietet die Nachricht, dass die Bestimmung der Norm des guten Staatsmannes im zweiten Buch des Dialoges gestanden hat (79 R^3). Da im platonischen *Politikos* analoge Ausführungen über die wahre Staatskunst und die Normen des Staatslenkers ebenfalls im zweiten Teil des Dialoges standen, ergibt sich die Frage, ob die Themen im ersten Teil des platonischen *Politikos* eine Entsprechung im ersten Buch des aristotelischen Dialoges haben können, zumal die Abfassungszeit beider Dialoge nicht allzu weit auseinander zu liegen braucht. Ausschließen wird man für Aristoteles die eher mythisch angelegten Erörterungen über den Staatsmann als Hüter der menschlichen Herde, über Weltperioden mit der Umkehr der Gestirnbahnen usw., wie sie sich im ersten Teil des platonischen Dialoges finden. Wohl aber

ist auch für den aristotelischen Dialog eine Diskussion der Regierungsformen im Hinblick auf den Staatsmann denkbar, wie sie sich im platonischen *Politikos* findet und dann von Aristoteles auch im dritten Buch der *Politik* aufgenommen ist. Das Gleiche gilt für die überragende Stellung des Staatsmannes innerhalb der menschlichen Gesellschaft, wie sie Aristoteles ebenfalls im dritten Buch der *Politik* diskutiert (III 13–17). Wahrscheinlich ist, dass Aristoteles in seinem Dialog über den platonischen *Politikos* hinaus auch die platonische, vor allem in der *Politeia* entwickelte Konzeption des Philosophenherrschers in die Diskussion einbezogen hat. Dass er auch eigene Erfahrungen mit Staatsmännern thematisiert hat, ist aber eher unwahrscheinlich, da er diese Erfahrungen erst nach seiner Akademiezeit (in die der Dialog wohl fällt) gemacht hat.

Wahrscheinlich gab es für Schriften mit dem Titel *Politikos* in der platonisch-akademischen Tradition bestimmte Standardthemen (Stellung des Staatsmannes in der Gesellschaft, innerhalb der verschiedenen Regierungsformen, Normen für das Verhalten des Politikers), die auch von Speusipp, Xenokrates, Demetrios aus Phaleron und Kleanthes in ihren Schriften mit gleichem oder ähnlichem Titel behandelt waren.

p. 81 T 1 R[3]

Dieser Satz steht inmitten der Darstellung der peripatetischen Lehre durch Cicero. Im gleichen Zusammenhang wird auf die aristotelische Sammlung der Verfassungen verwiesen. Es liegt hier also nur eine ganz kurze Anspielung auf die im Titel jedoch nicht genannte Schrift *Über den Staatsmann* vor.

78 R[3]

Aus diesem Text geht für die Schrift des Aristoteles nur soviel hervor, dass es sich um einen Dialog handelte, in dem Aristoteles als Dialogpartner selber aufgetreten ist, und dass dabei vom Staat und seinem Lenker die Rede gewesen ist. Alles andere gehört in die Situation Ciceros, so der referierte Rat seines Freundes Sallust (der in der Korrespondenz Ciceros zwischen 67 und 45 wiederholt auftaucht) mit dem Hinweis auf Herakleides Pontikos, dem Platonschüler, auf dessen Dialogtechnik sich Cicero ebenfalls berufen hatte (*ad Atticum* XIII 9). Für den Kontext ist zu bedenken, dass dieser Brief Ciceros an seinen Bruder Quintus auf den Herbst 54 datiert ist, also vor den großen philosophischen Schriften Ciceros. Die Bemerkungen über Ciceros Dialogmethode, die hier als Einwand des Sallust referiert werden, können sich auf die im Jahre 55 verfasste Schrift *De oratore* beziehen, in der Cicero nur in den Proömien auftrat, als Dialogpartner aber entsprechend der auf das Jahr 91 gelegten Gesprächsfiktion alte Würdenträger fungierten. Cicero war zum Zeitpunkt des fiktiven Dialoggeschehens 15 Jahre alt, konnte mit-

hin auf der realen Ebene die Dialogpartner (Crassus, Antonius, Cotta) schon damals persönlich gekannt haben. Wie wenig man übrigens die Dialogtechnik Ciceros mit derjenigen des Aristoteles gleichsetzen kann, zeigt die Bemerkung (im gleichen Brief), Cicero habe oft seine Schreibweise geändert (saepe iam scribendi totum consilium rationemque mutavi).

79 R[3]

Es liegt der relativ seltene Fall eines wörtlichen Zitates aus einem aristotelischen Dialog vor. Aus Syrians Bericht wird ferner wahrscheinlich, dass Aristoteles dieses Dictum im Dialog als Dialogpartner formuliert hat. Zwar verwenden die Neuplatoniker oft undifferenziert platonisch klingende Wendungen in aristotelischen Dialogen für ihre Absicht, Übereinstimmungen zwischen Platon und Aristoteles aufzuspüren. Hier aber wird so pointiert auf die Aussage des Aristoteles und nicht eines anderen Dialogpartners verwiesen, dass Zweifel kaum möglich sind. Das bedeutet jedoch nicht, dass sich Aristoteles auch in völliger Übereinstimmung mit Platon befindet, wie es Syrian nahe legt. Syrian hat im übrigen die auf Aristoteles bezogene Entwicklungstheorie präformiert, wenn er formuliert, Aristoteles habe später weniger Verständnis für die platonische Lehre gehabt habe. Davon geht die moderne entwicklungsgeschichtlich orientierte Forschung ausdrücklich aus (W. Jaeger 1923, 88 f.). Ähnlich R. Stark 1972, 48: „Als Aristoteles seinen *Politikos* schrieb, verfocht er mit Leidenschaft die platonische Auffassung, Politik und Ethik seien praktische Metaphysik."

Das pointiert zugespitzte Dictum erinnert einerseits an den programmatischen Satz des Protagoras: „Das Maß aller Dinge ist der Mensch" (VS 80 B1) und andererseits an dessen Umkehrung durch Platon: „Das Maß aller Dinge ist Gott" (Leg. 716 c), wobei allerdings die zeitliche Priorität des aristotelischen Dialoges vor den platonischen *Gesetzen* nicht auszuschließen ist. Der Satz des Aristoteles enthält als zusätzliches Element die Betonung der Akribie des Maßes. Auch das ist platonisches Erbe. Alle Stellen bei Platon (diskutiert bei Stark, a. a. O., vgl. ferner D. Kurz, AKPIBEIA. Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles, Göppingen 1970) gipfeln darin, dass das „genaueste Maß" die Idee des Guten, die Eins usw. ist, also eine von aller Materialität freie transzendente Substanz. Gerade das aber besagt der Satz des Aristoteles nicht. Es heißt: „das Gute" und nicht „das Gute selbst". Das Gute als Maß aller Dinge ist durchaus aristotelisch; die gesamte praktische Philosophie, Ethik und Politik beruht auf diesem Grundsatz; ein Beleg für viele: *EN* X 5, 1176 a 17: Das Maß für eine jede Sache ist die Tugend (Bestheit) und der Gute. Schwierigkeiten bereitet nur die Betonung der Genauigkeit. Sowohl Platon als auch Aristoteles kennen abgestufte Grade an Genauigkeit der praktischen Künste und Wissenschaften (diskutiert bei W.

Kullmann, Wissenschaft und Methode, Berlin 1974, 122–132). Zu einer entsprechenden Einteilung weist Platon (Philebos 55 c ff.) der Dialektik (also dem höchsten Gegenstand der Philosophie) den höchsten Grad an Genauigkeit zu, der mit zunehmender Materialität der einzelnen Bereiche abnimmt. Diese Differenzierungen übernimmt Aristoteles trotz der Aufgabe der Ideenlehre; an die Stelle der Dialektik tritt die „erste Philosophie" als theoretische Wissenschaft. Auf dem Prinzip der unterschiedlichen Genauigkeit der einzelnen Wissenschaften beruht das aristotelische Prinzip der „variablen Exaktheit" (Kullmann) in der Darstellung der einzelnen Wissenschaften. Für die praktisch-politische Philosophie betont Aristoteles ausdrücklich die Unmöglichkeit einer Akribologie wegen der Schwankungsbreite des ethisch-politischen Sachbereichs (*EN* I 1, 1094 b 14–22). Wie verhält sich dieser Befund zu dem Satz im *Politikos*? Zunächst ist (bzw. war) es verfehlt, hier eine bestimmte Phase in der Entwicklung des Aristoteles zu postulieren (Jaeger, Stark, Chroust), der hier noch auf dem Boden der platonischen Metaphysik stünde. Denn die Korrespondenz zwischen Exaktheitsgrad der Darstellungsmethode und Abstraktion des Gegenstandes ist Aristoteles von Anfang an geläufig (*Top.* VIII 1, 157 a 9). Es liegt hier der gleiche Befund vor wie im *Protreptikos.* Auch dort gibt es platonisch klingende Formulierungen, die aber ganz aristotelisch sind, so über den Vernünftigen als „exakte Richtschnur" (bei Jamblichos, hier Nr. 19) und über Normen für den Politiker, die „aus der Natur" stammen (Nr. 67). Aristoteles will offenbar sagen: Für den guten (oder idealen) Politiker ist zu fordern, dass er sich ganz genau an das Gute hält. Dies ist für ihn insofern die „genaueste Norm", als er von ihr nicht abweichen darf, indem er etwa Macht, Gewinnstreben, Reichtum, Bestechlichkeit usw. als Ziele seines Handelns mit einfließen ließe. Er darf keinen Zentimeter (bzw. keinen „Daktylos") vom Guten abweichen. Das ist eine Auffassung die Aristoteles in Ethik und Politik immer vertreten hat, die er hier (wie im *Protreptikos*) durch eine platonisch klingende Wendung zum Ausdruck bringt, die Syrian (der überall Platon gegen Aristoteles verteidigt) für ein Bekenntnis zu Platon hält, von dem Aristoteles später abgerückt sei. Das eklektische Herausgreifen derartiger Wendungen ist für die Kommentatoren bezeichnend; den Kontext kennen wir nicht. Im übrigen ergibt sich eine inhaltliche Übereinstimmung mit Platon nur dann, wenn man das Wort πάντων („von allen") so auslegt, als bedeute der Satz: „Das Gute ist das Exakteste von allen Maßen" (W. Jaeger, Aristoteles 90: „das Maß der Maße"). Nur dann wäre auf eine Ethik more geometrico verwiesen. Es kann aber nur heißen: „Das Gute ist das Exakteste Maß für alle Dinge", d.h. für alle Gegenstandsbereiche, mit denen es der Staatsmann zu tun hat. Πάντων ist also Genitivus objektivus, wie ähnlich im homo-mensura-Satz des Protagoras (vgl. die Diskussion bei Chroust 1973, II 134–144).

80 R^3

In verschiedenen Brechungen wird ein Lehrstück präsentiert, wonach der Zorn als Affekt nicht zu eliminieren, sondern positiv als notwendiges Korrelat zu vernünftigem Verhalten, als „Wetzstein der Tugend" zu verstehen sei. Es ist ganz unwahrscheinlich, dass dies im *Politikos* stand. Näher liegt die Schrift *Über Affekte ‹oder über› den Zorn*, die im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios unter Nr. 37 (also außerhalb des Blocks der Dialoge) figuriert. Der Titel ist verstümmelt mit περὶ παθῶν ὀργῆς überliefert, was Rose einleuchtend in περὶ παθῶν ‹ἢ περὶ› ὀργῆς verbessert hat. Von dieser Schrift ist kein Fragment sicher überliefert; daher kommt die Rubrik bei Rose nicht vor. Gegen sein Prinzip der sicheren Bezeugung nimmt Gigon unter F 102–110 die Texte von 80 R^3 und weitere unter diesem Titel auf. Es fragt sich aber, ob überhaupt die Lehre des Aristoteles vorliegt. Denn die in den Texten von 80 R^3 kritisierte Position der Eliminierung des Zornes ist nicht diejenige Platons (wie bei Aristoteles zu erwarten), sondern der Stoa, und die dagegengesetzte Aufwertung des Zornes ist die Reaktion nacharistotelischer Peripatetiker. Sie ist so nicht aus Aristoteles zu belegen, der den Zorn eher negativ sieht und hinsichtlich des Zürnens eine „milde Ruhe" (πραότης) favorisiert (*EN* IV 11, 1125 b 26). Die Leerstelle, die Aristoteles mit der Bemerkung: „Es ist nicht leicht, genau festzulegen, wie, wem, worüber und wie lange man zürnen soll" (*EN* IV 11, 1126 a 32–35), offen gelassen hat, haben offenbar erst die späteren Peripatetiker ausgefüllt; sie liegt hier vor. Entsprechend wird sie bei Philodem und Cicero als Lehre der „Peripatetiker" bezeichnet; erst Seneca setzt dafür „Aristoteles" ein und meint mit dem Namen des Schulgründers die ganze Schule. Rose hatte mit diesen Differenzierungen kein Problem, weil er ohnehin (fast) alle Fragmente für nicht-aristotelisch hielt. Gänzlich unvereinbar mit der hier dokumentierten Lehre ist das durch Stobaios überlieferte, auf Aristoteles zurückgeführte Dictum, bei den Zürnenden fliehe der Verstand vor dem Trieb wie vor einem bitteren Tyrannen (661 R^3). Übrigens kommt das Wort μετριοπάθεια bei Aristoteles nicht vor.

81 R^3

Auch hier ist alles unsicher. Einzig die Bemerkung bei Proklos, der „Staatsmann" (πολιτικός) müsse im Zusammenhang mit Theatervorführungen eine gewisse Entladung der Affekte ermöglichen, könnte dafür sprechen, dass die hier aufgeführten Fragen (also die aristotelische Antwort auf die platonische Dichterkritik) in dem Dialog *Über den Staatsmann* enthalten waren. Dann wäre anzunehmen, dass das Schlusskapitel der *Politik* (VIII 7) von dem Dialog beeinflusst sei. Dafür könnte der merkwürdig abrupte Schluss der *Poli-*

tik sprechen, der eine Behandlung des Funktionierens eines vollkommenen Staates (bzw. einer Polis) vermissen lässt, die dann in dem Dialog gegeben sein könnte. Aber das alles sind Vermutungen. Proklos und Jamblichos können ihre Ausführungen ebenso gut allein aus *Politik* VIII 7 gewonnen haben; die Berührungen im Wörtlichen sind evident.

Über die Gerechtigkeit

Eine Schrift des Aristoteles mit diesem Titel steht an erster Stelle im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios. Dass die vier Bücher des Dialoges *Über die Gerechtigkeit* umfangreich und gewichtig waren, bezeugt Cicero (*De rep.* III 12). Daran gemessen sind die noch greifbaren Reste kümmerlich. Es sind nur vereinzelte Anekdoten (82 und 86 R³), während 83, 88, 89 und 90 R³ mit großer Wahrscheinlichkeit gar nicht Fragmente dieser Schrift sind.

Wiederholt ist versucht worden, mehr Material und die Gesamtkonzeption des Dialoges im Rekurs auf Stellen zu gewinnen, die in den aristotelischen Lehrschriften auf Benutzung des Dialoges schließen lassen können. Darüber hinaus hat man unter Berücksichtigung des ps.-platonischen *Alkibiades* I und Cicero dieses Verfahren weiter ausgedehnt (vgl. bes. P. Moraux 1957 und dazu R. Weil 1962), obwohl es für all diese Versuche keinen einzigen klaren Beleg gibt. Dass all das sehr hypothetisch ist, ergibt sich schon daraus, dass die gleiche bezw. eine ähnliche Thematik auch in anderen Dialogen des Aristoteles (z.B. in seinem *Politikos*) behandelt sein kann.

Angesichts des bezeugten Umfanges der Schrift ist die Annahme unausweichlich, dass hier eine große Auseinandersetzung mit Platons *Staat* (Untertitel: *Über das Gerechte*) vorlag. Dabei war bei Aristoteles die Diskussion wohl auf die Tugend der Gerechtigkeit konzentriert, während die Fragen des Staates (Idealform, defiziente Formen usw.) zurücktraten (Gigon 1987, 262). Wenn Aristoteles in *Pol.* III 6, 1278 b 30 f. mit dem Verweis auf exoterische Schriften den Dialog *Über die Gerechtigkeit* meint, dann hat er darin die verschiedenen Arten von Herrschaft im Hinblick auf die Gerechtigkeit behandelt. Der Versuch von Moraux, in der Erörterung über die Gerechtigkeit in *EN* V ‚Fremdkörper' auszumachen und diese auf den Dialog zurückzuführen, ist ebenso unsicher wie die Annahme einer spezifischen Psychologie oder einer Theorie über das Verhältnis von Mensch und Tier in der Frage der Gerechtigkeit als Gegenstand der Erörterung des Dialoges.

Es bleibt die Frage nach dem Verhältnis eines umfassenden zu einem partikularen Begriff von Gerechtigkeit. 85 und 86 R³ legen nahe, dass Aristoteles (oder ein Dialogpartner) von einem alle anderen Tugenden umfassenden

Gerechtigkeitsbegriff im Sinne Platons ausging, während er in *EN* V unter Gerechtigkeit eine Teilerscheinung (Interessenausgleich im proportionalen Sinne usw.) verstand. Aber es ist sehr riskant, hier von einer Entwicklung eines platonisierenden Dialogstandpunktes (im Dialog) zu der nüchternen Erfassung der Formen partikularer Gerechtigkeit in *EN* V zu sprechen, da wir den Kontext der Dialogaussagen in 85 und 86 R³ nicht kennen. Im übrigen würdigt Aristoteles den umfassenden Gerechtigkeitsbegriff auch in *EN* V 3, wobei er natürlich die platonische Konzeption einer transzendent verwurzelten Gerechtigkeit als Zusammenwirken der Seelenteile im Einzelnen und analog der Stände im Staat aufgegeben hat. Dass dieses in *EN* V nur gestreifte zentrale Problem im Dialog ausführlich und kritisch erörtert wurde, darf man annehmen.

Im Umkreis von Aristoteles haben auch Speusipp und Xenokrates Schriften *Über die Gerechtigkeit* verfasst (jeweils nur in einem Buch) sowie Herakleides Pontikos (in drei Büchern).

82 R³

Dieses äußerst umstrittene Fragment steht für sich, ohne inhaltlichen Bezug zu den anderen Fragmenten der Schrift. Dass man den Kontext des Aristoteles schwer greifen kann, liegt vor allem daran, dass der zitierende Demetrios (nicht der Aristoteles- und Theophrastschüler aus Phaleron, sondern ein Peripatetiker wohl des 3. Jhdts. v. Chr.) in seiner bedeutenden Schrift *Über den Stil* (περὶ ἑρμηνείας, *De elocutione*) überhaupt nicht am Inhalt, sondern nur an einer stilistischen Einzelheit interessiert war. Er wollte zeigen, dass ein Gleichklang am Schluss von Satzgliedern (Homoioteleuton) als Stilmittel nicht eingesetzt werden soll, wenn jemand die Hörer leidenschaftlich erregen will. Was Aristoteles in welchem Zusammenhang gesagt hat, ist Gegenstand langer Kontroversen, über die am ausführlichsten E. Schütrumpf (1980) informiert. Anders als Schütrumpf möchte ich jedoch die Worte: „sagt der, der die Stadt der Athener bejammert ...“ nicht auf den Redner Lysias beziehen, sondern auf den Redner im aristotelischen Dialog und darin eine Bestätigung dafür sehen, dass es sich bei dieser Schrift um einen Dialog handelt (so P. Moraux 1957, 60). Die hier zum Ausdruck kommende Kritik an Athen hat Schütrumpf überzeugend auf die Herrschaft der sog. Dreißig (404/3) bezogen unter Hinweis auf die (12.) Rede des Lysias gegen Eratosthenes, einen der Dreißig, der die Tötung des Polemarchos (Lysias' Bruder) veranlasst hat. In dieser Rede taucht in § 39 f. der gleiche Gedanke von sich entsprechendem Gewinn der Erfolge den Feinden gegenüber und Schaden bzw. Verlust in der eigenen Polis auf, ausgeführt durch mehrere Beispiele (Zerstörung feindlicher, Verlust eigener Schiffe; ähnlich bei Waffen, Menschenverlust usw.), so dass diese Rede die Quelle für den hier zitierten Ausschnitt aus der

Schrift des Aristoteles sein dürfte. Gleichwohl ist damit über die aristotelische Schrift nur so viel gesagt, dass das Thema Gerechtigkeit auch in politischem Kontext behandelt war. Vielleicht reichte der Einfluss der 12. Rede des Lysias weiter, dessen Bruder Polemarchos zusammen mit beider Vater Kephalos das Gespräch über die Gerechtigkeit in Platons *Staat* in Gang bringt. Wie sich dies in dieser Schrift des Aristoteles auswirkte, wissen wir nicht.

„wie das Sprichwort sagt": Ein offenbar seltenes, weil sonst nicht nachweisbares Sprichwort.

83 R[3] siehe S. 220 (Über die Lust)

84 R[3]

Das Fragment ist sicher für das erste Buch der Schrift *Über die Gerechtigkeit* bezeugt, in dreifacher Brechung mit Variationen im Détail. Der Grammatiker Suetonios aus dem 2. Jhdt. n. Chr. hat den aristotelischen Text wohl noch direkt benutzt, nicht jedoch das byzantinische Lexikon der *Suda* (10. Jhdt.) oder gar Gregorios, der Metropolit von Korinth, der im 12. Jhdt. gelebt hat.

Eurybates (gelegentlich in der Form Eurybatos) war eine schon dem frühen Platon (*Protagoras* 327 d) und dann im 4. Jhdt. (Demosthenes 18, 24) geläufige anekdotische Figur für einen Mann, der mit nahezu übernatürlichen Kräften Wände und Dächer überwand und sich – das ist wohl die Pointe bei Aristoteles – auch der Gerechtigkeit entziehen konnte. Der Name als solcher ist häufiger; Eurybatos hieß bei Homer auch der Herold des Agamemnon und ein Gefährte des Odysseus.

Eurybates hat als anekdotisches Exempel für ungerechtes und dabei letztlich nicht belangbares Handeln eine ähnliche Funktion wie der durch seine Tarnkappe unerkannt gebliebene Gyges im zweiten Buch des platonischen *Staates*.

„Steigeisen und Schwämme" (ἐγκεντρίδας ... καὶ σπόγγους): Eurybates hat sich offenbar wie ein Bergsteiger Steigeisen unter die Füße gebunden. Was mit den Schwämmen gemeint ist, bleibt unklar. Wahrscheinlich ist an ein Ansaugen an eine Wand gedacht.

85 R[3]

Das ist überhaupt kein aristotelisches Fragment, sondern ein Bericht, den der christliche Schriftsteller Laktanz in seiner Konstantin gewidmeten Schrift *Divinae institutiones* (ca. 305–325 n. Chr.) über den der akademischen Skepsis zuzurechnenden Philosophen Karneades (um 200 v. Chr.) gibt. Dabei hat Laktanz Karneades nicht selbst benutzt, sondern schreibt nur Cicero aus, weshalb das Textstück auch als Cicero, *De re publica* III, 9–10 figuriert. Cicero seinerseits referiert die von Karneades geübte Methode des in utramque

partem disserere, d.h. hier konkret: erst alle Argumente zugunsten der Gerechtigkeit einzuführen, um diese anschließend zu widerlegen, ohne sich endgültig festzulegen. Zu Karneades vgl. W. Görler, in: H. Flashar (Hg.), Die Philosophie der Antike 4/2, Basel 1994, 849–897, hier 882 f. Eine spezifisch aristotelische Lehre ist in dem Referat nur in den Worten: „weil sie Gleichheit unter allen wahre" zu finden, während die Worte: „weil sie jedem das Seine zuteile" auf Platon zielen. Deutlich ist, dass Aristoteles in dem Dialog *Über die Gerechtigkeit* dieser eine herausgehobene Stellung unter den Tugenden zugewiesen hat (ähnlich wie Platon), wohl in stärkerem Maße als in *EN* V.

86 R[3]

Der Gedanke des Aristoteles ist nur aus der von Plutarch berichteten Polemik des Stoikers Chrysipp (hier SVF III F 24) erkennbar. Demnach hat Aristoteles (bezw. der Sprecher im aristotelischen Dialog) in platonischer Tradition die Gerechtigkeit als Inbegriff aller Tugenden angesehen. Zu Chrysipps Schrift *Über die Gerechtigkeit* vgl. P. Steinmetz, in: H. Flashar (Hg.), Die Philosophie der Antike 4/2, Basel 1994, 591.

87 R[3]

In dem lateinischen Kommentar des Boethius (um 500 n. Chr.), der sich auf Porphyrios beruft, werden diese griechischen Worte mit der Bemerkung: Aristoteles ... in opere *de iustitia* sic ... dicens eingeführt und damit als wörtliches Zitat gekennzeichnet. In welchem Kontext dieses Zitat stand, wissen wir nicht; mit dem Thema Gerechtigkeit haben diese Worte nichts zu tun.

88 R[3]

Es ist kein wörtliches Fragment, sondern ein Referat des Redners und Sophisten Themistios (4. Jhdt. n. Chr.), ohne eindeutige Bezeugung für die aristotelische Schrift *Über die Gerechtigkeit*, daher von Gigon unter die Fragmente ohne Buchangabe gestellt. In der Tat ist die Zuordnung ganz unsicher. Der Gedanke ist aristotelisch und stimmt überein mit den Ausführungen über die „Großgesinntheit" (μεγαλοψυχία) in der Ethik, bes. in *EN* IV 4–7, 1122 a 18 ff. mit der Entgegensetzung der Aufgeblasenheit (χαυνότης).

90 R[3]

Die drei Berichte lassen nur ungefähr erschließen, was Aristoteles ausgeführt hat; ob in der Schrift *Über die Gerechtigkeit*, ist ganz unsicher, ja unwahrscheinlich, so dass die Einordnung des Fragmentes durch Rose kaum überzeugt. Besser passt das Fragment in die Schrift *Über den Reichtum* oder in *Über die Lust* (hierhin stellt die drei Texte Laurenti II 824–826). Mit dem

Thema Gerechtigkeit hat die Anekdote nichts zu tun. W. Jaeger (1923, 266) suggeriert einen „exacten Beweis für die Herkunft auch dieses Stückes aus dem *Protreptikos*". Die blosse Vermutung, Aristoteles habe sich im *Protreptikos* über die Lebensformen geäussert und dabei die Sardanapallgeschichte ausführlicher als in den Ethiken erwähnt, ist sicher kein „exacter Beweis". Walzer, Ross und Schneeweiß haben, nicht aber Düring, das Stück in den *Protreptikos* nicht aufgenommen. So muss offen bleiben, welcher exoterischen Schrift dieses Fragment zuzuordnen ist. Zum Verständnis des Zusammenhanges ist in die Übersetzung mehr Text aufgenommen als bei Rose abgedruckt (aus Gigon F 5). Der Text bei Athenaios legt nahe, dass der erwähnte Archestratos, ein älterer Zeitgenosse des Aristoteles, der Verfasser des hexametrischen Grabgedichtes war, für dessen Kenntnis Athenaios sich auf Chrysipp beruft. Der fiktiv Sprechende (der verstorbene Sardanapall) redet den Leser des Gedichtes an und fordert ihn zum Lebensgenuss auf. Aristoteles, der das Gedicht auszugsweise oder ganz wiedergegeben hat, wendet das positiv Gemeinte ins Negative. Er hält Sardanapall für noch unverständiger, als es der Name seines Vaters ist. Aus dem Namen des Vaters Anakyndaraxes konnte der Grieche die Bestandteile „Hund" (κύων) und „Verwirrung" (ταραχή) heraushören, also „hündischer Wirrkopf". Noch unverständiger als ein solcher Wirrkopf ist Sardanapall. Aristoteles kritisiert sein ausschweifendes Leben und macht sich über das Grabgedicht lustig. Sardanapall als Exempel für ein den Begierden unterworfenes Leben auch in *EE* I 5, 1216 a16; *EN* I 2, 1095 b 22 und als weichlich-weibische Figur in *Pol.* V 10, 1312 a 1. Sardanapallos ist die gräzisierte Namenschreibung für Assurbanipal, der im 7. Jhdt. als König von Assyrien herrschte. Seinen unermesslichen Reichtum erwähnt Herodot II 150. Die literarische Quelle für Aristoteles dürfte Ktesias gewesen sein, der, eine Generation älter als Aristoteles, im 3. Buch seiner 23 Bücher umfassenden *Persischen Geschichten* ausführlich über Sradanapall gehandelt hat (FGrHist 688, p. 440–444). Athenaios beruft sich für seine ausführliche Darstellung der Lebensweise des Sardanapall (XII 528 F – 530 C) ausdrücklich auf Ktesias (529 B–D = Ktesias F19). Die weiteren Erwähnungen des Grabmals mit ganz unterschiedlichen Versionen des Gedichtes und ohne Bezug auf Aristoteles: Strabon XIV 5, 9 (bei Rose abgedruckt); Athenaios XII 528 E – 530 B; Diodor II 23. Davon zu unterscheiden ist ein Denkmal für Sardanapall, das Arrian, *Anab.* II 8 erwähnt. Vgl. dazu Weißbach, Sardanapall, in: RE I A 2, 1920, 2436 – 2475 (vgl. auch S. 170 f. oben). Alle Angaben über Sardanapall und sein Grabmal sind Fiktionen oder zumindest anekdotische Ausschmückungen des 4. Jhdts. Es ist ja auch für das 7. Jhdt. eine Grossplastik mit einem ausgestreckten Arm und einem Finger, der auf das Grabmal zeigt (Athenaios XII 529 EF), bzw. mit zum Klatschen ausgestreckten Armen (Arrian II 5, 2–4) nicht denkbar.

Über die edle Geburt

Der Titel ist durch die Schriftenverzeichnisse (bei Diogenes Laertios Nr. 15) bezeugt. Es war ein Dialog, und es hat sich hier ein einziges Mal die Dialogform erhalten (vgl. zu 91 R[3]).

Aus mehreren, meist kurzen Bemerkungen in den Lehrschriften, bei denen Aristoteles den Dialog benutzt haben kann, lässt sich dessen Auffassung zu dem Thema noch deutlicher erkennen. Danach favorisierte Aristoteles eine Kombination aus Adel durch Abkunft und Adel durch eigene Leistung. Niedere Abkunft kann nicht zu völliger Eudaimonie führen (*EN* I 8, 1099 b 3–4); edle Abkunft ist eines von mehreren Glücksmomenten. Größe und Geltung ist ohne edle Abkunft nicht möglich (*EN* IV 5, 1122 b 29–33); wahre Tugend entfaltet sich in Verbindung mit von den Vorfahren ererbtem Reichtum (*EN* V 1, 1301 b 3 f.); allerdings ist bei der Ausübung einer Kunst das Fachwissen allein entscheidend; ein Flötenspieler spielt nicht besser, wenn er von adliger Abkunft ist (*Pol.* III 2, 1282 b 30 ff.). Adel wird verstanden als altererbte Tugend in Verbindung mit Wohlstand (*Pol.* IV 8, 1244 a 19–25). Dabei ist die über viele Generationen ererbte Tradition von Bedeutung (*Rhet.* I 5, 1360 b 31–38); Ehre und Geltung hängen mit der Würde der Vorfahren zusammen (*Rhet.* II 15, 1390 b 14–31; hier: Definition der „edlen Geburt“). Insgesamt fällt auf, wie stark Aristoteles die Bedeutung der Vorfahren im Sinne einer möglichst langen Reihe von „Wohlgeborenen“ als Voraussetzung für Rang, Ansehen und Geltung des einzelnen betont. Gerade dem Kosmopoliten Aristoteles ist es nicht gleichgültig, welche Vorfahren einer besitzt. Dass diese Position durchaus umstritten war, wird man annehmen dürfen. Der Sokratiker Antisthenes bestreitet den Wert erdgeborener Autochthonie der Athener mit den Worten, sie hätten, was ihre Abstammung anlangt, nichts voraus vor Schnecken und Heuschrecken (Diog. Laert. VI 1 = Antisthenes F 8 Gianantoni).

Letztlich hängt die ganze Thematik mit der Bürgerrechtsproblematik (Ehegesetze, Sklaven, Freie usw.) zusammen, wie sie in Athen seit der Mitte des 5. Jhdts. virulent geworden war.

Spezialschriften mit dem Titel *Über die edle Geburt* gab es von Metrodoros von Lampsakos (dem Schüler Epikurs) und von dem Stoiker Diogenes von Seleukeia. Erhalten ist die lateinische Fassung der unter Plutarchs Namen überlieferten Schrift *De nobilitate*, die auf eine echte Schrift Plutarchs *Über die edle Geburt* zurückgehen dürfte.

91 R[3]

Es handelt sich hier und in 92 R[3] um wenige Beispiele wörtlicher Fragmente, zumal nur hier ein einziges Mal auch die Dialogform erhalten ist. Leider ist

ein Vergleich mit anderen aristotelischen Dialogtexten nicht möglich. In diesem Fragment ist der Dialogstil trocken und unlebendig. Offenbar lag Aristoteles der ruhige Abhandlungsstil mehr. Wer hier die Dialogpartner waren, bleibt unklar. Die Positionen der Dialogpartner sind klar: Der eine betont die Bedeutung der edlen Geburt, der andere negiert sie. Das war das Grundproblem. Ähnliche Diskussion in *Pol.* I 6, 1255 a 33–b 3.

„von Lykophron“: Sophist, Rhetor und Philosoph, von Aristoteles auch sonst erwähnt (*Soph. El.* 15, 174 b 32; *Rhet.* III 3, 145 a 34 ff.; *Phys.* I 2, 185 b 25; *Met.* IX 1045 b 9; *Pol* III 9, 1280 b 8). Die Zeugnisse in VS 83. Überblick über die Lehren bei H. Flashar (Hg.), Die Philosophie der Antike 2/1, Basel 1998, 52 f. Die Auffassung, das Gesetz sei nur gegenseitige Rechtsgarantie, aber kein Mittel, die Bürger gut und gerecht zu machen (so *Pol.* III 8), entspricht analog der hier wiedergegebenen Aussage über die Nichtigkeit des Geburtsadels.

92 R^3

Das Fragment ist die Fortsetzung des Textes von 91 R^3 bei Stobaios. Es scheint auch im aristotelischen Dialog der anschließende Gedankengang gewesen zu sein. Die Aussagen und rhetorischen Fragen eines Hauptunterredners sowie stereotypen Bestätigungsformeln des Dialogpartners halten sich an den Stil der platonischen Spätdialoge.

„Sokrates“: Über seine Relation zu Aristeides vgl. 93 R^3 mit Anm.

„Simonides“: Sehr ähnlich *Rhet.* II 16, 1391 a 8 ff., wo Simonides auf die Frage, ob es besser sei, reich oder weise zu sein, geantwortet haben soll: Reich, denn die Weisen sehe er in den Vorhöfen der Reichen verweilen. Simonides selber galt als geizig, vgl. *EN* IV 2, 1121 a 7.

„Theognis“: Es wird keine Stelle aus Theognis zitiert, doch wird als bekannt vorausgesetzt, dass das ganze theognideische Werk durchzogen ist von Invektiven gegen den Niedergang der Werte des alten Adels und das Aufkommen einer neuen Geschäftswelt.

„der Dichter“: Gemeint ist Euripides; das Zitat stammt aus der (verlorenen) Tragödie *Thyestes* (TrGF V 1 F 395 Kannicht).

Der Gedankengang ist also: Wenn die Adeligen die Abkommen der Reichen sind, dann macht die Antithese: reich : adelig keinen Sinn. Die Dialogpartner werfen mit gelehrten Zitaten geradezu um sich; der aristotelische Dialog ist offenbar schon auf dem Wege zu den *Deipnosophisten* des Athenaios, deren Teilnehmer mit ihrer literarischen Bildung glänzen. Die Dichtung ist zur Zeit des Aristoteles festes Bildungsgut.

„dass die edle Geburt auf der Tugend (ἀρετή) des Geschlechtes beruht“: Ähnlich *Rhet.* III 15, 1390 b 22 und *Pol.* III 13, 1283 a 38–39.

93 R[3]

Die verschiedenen Texte sind in sich uneinheitlich; es ist schwer, genau auszumachen, was bei Aristoteles stand, noch schwerer, die wirklichen Verhältnisse zu ergründen. In dem auf das Fragment 93, 1 R[3] anschließenden Text referiert Diogenes Laertios drei Versionen: a) Sokrates sei erst mit Xanthippe, dann mit Myrto verheiratet gewesen; b) Sokrates sei erst mit Myrto und dann Xanthippe verheiratet gewesen; c) Sokrates sei mit beiden Frauen gleichzeitig verheiratet gewesen. Die letzte Version stammt wohl von Aristoxenos (F 54 Wehrli), nach dessen (fiktionalem) Bericht sich beide Frauen ständig gezankt hätten. Platon spricht im *Phaidon* 116 b ziemlich unbestimmt von einem älteren und zwei jüngeren Söhnen sowie von den „zugehörigen Frauen" (αἱ οἰκεῖαι γυναῖκες).

Aristoteles war entsprechend der Thematik des Dialoges an der Frage der edlen Abkunft interessiert. Dann war der Gedanke: Adel ist nicht hohe Geburt und Reichtum, sondern Abkunft von tüchtigen Eltern bezw. Vorfahren. Aristeides, ein einflussreicher athenischer Politiker (u.a. Schöpfer des delisch-attischen Seebundes), war arm und wird in der biographischen Tradition vom 4. Jhdt. an als „der Gerechte" bezeichnet. So hat ihn zuerst der Sokratiker Aischines von Sphettos in seiner Schrift *Kallias* (F 75 Giannantoni) dargestellt, die möglicherweise die Quelle für Aristoteles gewesen ist (so O. Gigon, Sokrates, Bern 1947, 115). Ob Aristoteles Myrto als Tochter oder Urenkelin des Aristeides bezeichnet hat, ist nicht genau feststellbar. Einerseits passt der aristotelische Gedanke besser, wenn Myrto als Tochter des (berühmten) Aristeides angesehen wird. Andererseits stößt dies auf chronologische Schwierigkeiten. Aristeides war mindestens 50 Jahre älter als Sokrates und starb 467, als Sokrates drei Jahre alt war. Wird Myrto als Tochter des gleichnamigen Enkels des Aristides angesehen (das besagt die Formulierung: „des dritten von ihm an gerechnet" gemäß der antiken Inklusivrechnung), dann könnte Sokrates Myrto ca. 430 zu sich genommen haben, was plausibel klingt. Eine wirkliche Sicherung des aristotelischen Gedankens, geschweige denn des Wortlauts ist nicht möglich.

Ausführliche Diskussion des biographischen und doxographischen Materials bei E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 5. Aufl. Leipzig 1922 (ND 1963) 54–57 und J. Pépin bei Aubonnet 1968, 120–133.

94 R[3]

Der Text ist ebenfalls ausdrücklich für die Schrift *Über die edle Geburt* bezeugt. Es ist eine der wenigen längeren Partien, die ein wörtliches Zitat darstellen, kenntlich an den Worten: ... „sagte ich". Hier spricht nur der Hauptunterredner, der die (leicht modifizierte) traditionelle (wohl aristotelische) Auffassung von der Bedeutung der „edlen Geburt" vertritt.

‹einer edlen Geburt ... Kraft hat›: Ergänzung der korrupten Stelle nach Gigon.

Von der Liebe

Im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios steht unter Nr. 12 der Titel *Erotikos* (Logos), mit Sicherheit ein Dialog, in *einem* Buch. Dass in 95 R[3] aus einem zweiten Buch zitiert wird, ist vermutlich eine Verschreibung, veranlasst durch das anschließende Zitat aus dem zweiten Buch der Schrift des Ariston (so auch Düring 1957, 42).

Über Inhalt, Aufbau, Dialogpartner usw. lässt sich aus den wenigen Fragmenten nicht viel gewinnen. Gedankliches Niveau und Stil dieses Dialoges ist mitbedingt dadurch, dass Aristoteles das Phänomen Eros grundsätzlich anders beurteilt als Platon. Eros erscheint bei Aristoteles nicht mehr in einer Stufenfolge, an deren Ende Eros als Philosophie sublimiert wird wie im platonischen *Symposion* (Nachklang davon nur in *Met.* XII 7, 1072 b 3), sondern eher als einseitige und unrichtige Übersteigerung der Freundschaft (*EE* VII 12, 1245 a 24), der das ganze Interesse des Aristoteles gilt. Entsprechend wird die Darstellung des Eros herabgestuft auf die Ebene von Anekdoten und geschichtlichen Beispielen. Möglicherweise ist das Phänomen der Knabenliebe im Zusammenhang (geschichtliche Entwicklung, Pro und Contra in der Bewertung) dargestellt worden. In inhaltlicher Nähe zu 98 R[3] ist denkbar, dass Aristoteles die berühmte ‚Heilige Schar' der thebanischen Freundes- (bzw. Liebes-)paare bei der Schlacht von Leuktra (371) erwähnt hat, auf die Platon, *Symp.* 178 e anspielt. Im übrigen zeigen die gleichen oder ähnliche Titel von Schriften oder Dialogen von Herakleides Pontikos, Theophrast, Demetrios, Klearch und Ariston (zitiert in 95 R[3]), wie beliebt die Thematik in der ‚exoterischen' Schriftstellerei des Peripatos war.

95 R[3]

Das Thema dieses Fragmentes ist die Aitiologie des Kranzes. Die Verbindung zum Thema Eros ist durch den Wein gegeben. Weingenuss und Eros gehören zusammen. Hier wird aber die Kehrseite beleuchtet: die Kopfschmerzen. Die Ableitung der Bekränzung aus dem Verbinden der Schläfen wird zwar abgelehnt, doch bleibt die mit: „Besser ist die Annahme" eingeleitete Auffassung des Aristoteles ihrerseits ganz im physiologischen Bereich. Die Herleitung aus dem kultisch-sakralen Bereich liegt Aristoteles fern. Analog sieht er in der *Poetik* die Wurzeln der Dichtung nirgends anders als im rein anthropologischen Bereich.

Aristons hier zitierte Schrift *Erotische Vergleiche* (Ἐρωτικὰ ὅμοια, F 17–24 Wehrli) enthielt offenbar einzelne Liebesgeschichten im Vergleich, darüber hinaus aber auch Vergleiche in Fragen des Eros zwischen z.B. Körper und Seele. Wie viel außer der Kranzgeschichte Ariston (Schulhaupt des Peripatos um 200 v. Chr.) noch aus dem Dialog des Aristoteles übernommen hat, ist unbekannt. Über Bedeutung und Funktion der Bekränzung hat sich Aristoteles auch in seinem Symposion geäußert, vgl. 101 R³. Näheres bei M. Blech, Studien zum Kranz bei den Griechen, Berlin 1982, 74, und in diesem Band S. 355.

96 R³

Aristoteles bezieht sich auf das Sprichwort: „In den Augen sitzt die Scham“, das zuerst nachweisbar ist bei Theognis 85 ff., dann bei Aristophanes, *Vesp.* 447, und Euripides, TrGF V 1 F 457 Kannicht (aus der Tragödie *Kresphontes*), sodann bei Aristoteles, *Rhet.* II 6, 1384 a 36 (vgl. dazu die längeren Ausführungen bei Rapp 2002 II 638), ferner in *Probl.* XXXI 3, 957 b 11, später bei Apollonios Rhodios III 93. Weitere Stellen bei Leutsch/Schneidewin, Paroemiogr. Graec. I 381; II 11 und bei Kannicht TrGF V F 492. Das Sprichwort kann – unabhängig von seiner Bedeutung im Kontext der *Rhetorik* – nur bedeuten, dass man an den Augen des Partners die Verliebtheit, Betroffenheit oder das sich Schämen und Genieren sehen kann. Verwandt, aber noch wesentlich verbreiteter ist das zuerst bei dem Tragiker Agathon (TrGF 39 F 29) nachweisbare Sprichwort: „Aus dem Anblick entsteht den Menschen die Liebe“ (ἐκ τοῦ γὰρ ἐσορᾶν γίνετ' ἀνθρώποις ἐρᾶν); vgl. dazu die zahlreichen Parallelen, die W. Bühler aufführt in: Zenobii Athoi proverbia V, Göttingen 1999, 169–180.

97, 1 R³

Iolaos (oder: Ioleos) war der Neffe des Herakles, der Sohn seines Zwillingsbruders Iphikles. Er galt als treuer Waffengefährte des Herakles (Pindar, *Ol.* 9, 98; *Isthm.* 5, 32), nahm an dessen Kämpfen und Arbeiten teil. In Theben genoss er kultische Ehren (Pausanias IX 23, 1).

97, 2 R³ ist bei Gigon nicht aufgeführt, gehört aber evident in den gleichen Zusammenhang.

98 R³

Die hier von Plutarch mitgeteilte Anekdote muss wohl im Ganzen so oder ähnlich bei Aristoteles gestanden haben. Denn wenn Aristoteles eine bestimmte Version, wie Kleomachos ums Leben gekommen ist, zugunsten einer an-

deren Version verwirft, muss er auch die verworfene Version mitgeteilt haben. Die Anekdote selbst bezieht sich auf eine für die Griechen des 4. Jhdts. fast schon mythische Begebenheit, nämlich auf den Krieg zwischen den beiden 27 km voneinander entfernt liegenden Städten Chalkis und Eretria auf der Insel Euboea um die zwischen beiden Städten liegende fruchtbare lelantinische Ebene. Diesen Krieg, der auf ca. 700 datiert wird, sich aber über mehrere Jahrzehnte hingezogen hat, erwähnt Herodot kurz in V 99, während Thukydides ihn in I 15, 3 immerhin als das größte Unternehmen zwischen dem troischen und den Perserkriegen angesehen hat. Um diesen Krieg rankten sich zahlreiche Anekdoten; vielleicht kannte Aristoteles, dessen Mutter ein Haus in Chalkis besaß, noch lokale Tradition. Über Kleomachos wissen wir sonst nichts. Die Zuweisung zu der Anekdote in die Schrift *Von der Liebe* hängt an dem Motiv der Knabenliebe. Plutarchs anekdotenreiche Schrift *Erotikos* mag, wiewohl kein Dialog, in Stil und Niveau einen ungefähren Eindruck vom aristotelischen *Erotikos* geben.

45 Gigon

Das Fragment fehlt bei Rose; Gigon hat es aufgenommen und gegen seine Prinzipien unter die Fragmente des *Erotikos* gestellt, obwohl eine Bezeugung für diese Schrift fehlt. Es ist auch ganz unsicher, ob es dort gestanden hat, weil das gleiche Dictum innerhalb einer Reihe anekdotischer Pointen in der Vita des Aristoteles bei Diogenes Laertios V 18 aufgeführt ist, der gleich hinzufügt: „Andere schreiben das Wort in dieser Fassung dem Diogenes (von Sinope, dem Begründer der kynischen Philosophie) zu." Natürlich kann es irgendwo in diesem Dialog gestanden haben, nur kaum als Meinung des Aristoteles, der die Schönheit des Körpers (wie der Seele) für nicht leicht erkennbar hält (*Pol.* I 5, 1254 b 39).

46 Gigon

Auch dieser Text fehlt bei Rose und ist bei Gigon gegen dessen Prinzipien hier aufgenommen, weil die Bezeugung der Schrift fehlt. Die Anekdote steht in etwas anderer Form bei Diogenes Laertios V 20: „Wie kommt es, dass wir uns mit schönen Menschen gern lange unterhalten?" Antwort: „So kann nur ein Blinder fragen." Die Hintergründigkeit der Antwort kommt in der Kurzfassung bei Stobaios besser zum Ausdruck. Der für schöne Dinge Blinde sieht zwar die schönen Dinge, sieht aber nicht, dass sie schön sind. Die 26 Anekdoten, die Diogenes Laertios in der Vita des Aristoteles aufführt, stammen aus unterschiedlichen Quellen (z.T. Wanderanekdoten) und können nur in wenigen Fällen auf Aristoteles zurückgeführt werden. Für 45 und 46 (Gigon) fehlt dazu ein sicherer Anhalt. Daher erfolgt die Aufnahme hier nur unter Vorbehalt.

Über die Lust

Eine Schrift mit dem Titel *Über die Lust* ist in den Schriftenverzeichnissen erwähnt (bei Diogenes Laertios Nr. 16), aber es hat sich kein Fragment mit der entsprechenden Titelangabe erhalten. Daher wissen wir auch nicht, wie sich dieser Dialog zu den Abhandlungen über die Lust in *EN* VII 1–11 und X 1–5 verhält. Anzunehmen ist, dass Aristoteles seine spezifische Lehre von der Lust auch in diesem Dialog entwickelt hat, in welcher Form, ist völlig unbekannt.

Natürlich war das Thema Lust zur Zeit des Aristoteles Gegenstand zahlreicher Spezialabhandlungen. Neben dem *Philebos* Platons sind Schriften mit dem Titel *Über die Lust* von Speusipp, Xenokrates, Antisthenes, Theophrast, Herakleides Pontikos, Straton u.a. überliefert. Dass sich angesichts der Beliebtheit des Themas von dem aristotelischen Dialog nicht ein einziges ausdrückliches Zitat erhalten hat, ist sehr auffällig. Bei Rose gibt es keine eigene Rubrik für diese Schrift.

83 R^3

Der Text aus Athenaios (2. Jhdt. n. Chr.) enthält keine Titelangabe. Bei Rose ist er der Schrift *Über die Gerechtigkeit* zugeordnet (was sicher nicht richtig ist), bei Gigon steht er unter den Fragmenten ohne Buchangabe. Ross (1955, 60) hat ihn zuerst der Schrift *Über die Lust* zugewiesen; ihm folgen Hadot (in Aubonnet 1968) und Laurenti (II 826), der jedoch auch eine Zuweisung zum aristotelischen *Symposion* erwägt, zumal der größte Teil der Fragmente des *Symposion* aus Athenaios stammt. Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich.

Philoxenos von Leukas war ein Zeitgenosse des Aristoteles, der ein gastronomisches Lehrgedicht geschrieben hat Das Fragment ist Kritik an Ungebildeten, die nichts gelesen haben als Ausschnitte aus einem Kochbuch.

„Kunststücken von Gauklern“ (ἐν τοῖς θαύμασι). Was damit gemeint ist, geht aus Theophrast, *Charaktere* 6, 2 hervor. Es sind auf dem Markt übliche Gauklervorstellungen.

„vom Phasis oder vom Borysthenes“: Die Flüsse (heute Rion und Dnjepr) bezeichnen barbarische Herkunft.

Über den Reichtum

Dass Aristoteles einen Dialog *Über den Reichtum* (in *einem* Buch) verfasst hat, ist in den Schriftenverzeichnissen bezeugt (bei Diogenes Laertios Nr. 11 inmitten von Dialogtiteln). Für die hier wiedergegebenen Fragmente ist zwar Aristoteles als Autor, aber nicht eine bestimmte Schrift belegt, so dass die Zuweisung zu diesem Dialog eine nur wahrscheinliche ist. So hat Rose 56 R³ in den *Protreptikos* gestellt, was vom Inhalt her denkbar, aber ganz unsicher ist. 89 R³ ist bei Rose ohne zureichenden Grund der Schrift *Über die Gerechtigkeit* zugeordnet. Bei Gigon rangieren diese Textstücke unter der Rubrik „Fragmente ohne Buchangabe", während sie bei Ross und Thillet (bei Schuhl 1968) dem Dialog *Über den Reichtum* zugewiesen werden, dem Rose kein einziges Fragment zuerkennt.

Die spärlichen Fragmente vermögen kaum einen Eindruck von dem Dialog zu geben. Ob und wieweit thematisch entsprechende Erörterungen aus den Lehrschriften (vor allem *EN* V 5, 1132 b 31 – 1133 b 28 und *Pol.* I 8–9, 1256 a 1 – 1258 a 18) auf der Grundlage des Dialoges *Über den Reichtum* gestaltet sind (Gigon 1987, 283), lässt sich schwer abschätzen. Das Gleiche gilt für die vereinzelten Erwähnungen des Erwerbslebens und des Reichtums in *EN* I.

Das Thema Reichtum war zur Zeit des Aristoteles in der popularphilosophischen Diskussion beliebt; Speusipp, Xenokrates und Theophrast haben Schriften mit dem Titel *Über den Reichtum* verfasst; die pseudo-platonischen Dialoge *Hipparchos* und *Eryxias* behandeln in unterschiedlicher Akzentuierung gleiche und ähnliche Fragen.

Reichtum ist ein Thema, über das sich Aristoteles wiederholt in seinen zur praktischen Philosophie gehörigen Schriften in einer Weise geäußert hat, die die Benutzung des Dialoges *Über den Reichtum* wahrscheinlich macht. Das Entscheidende der aristotelischen Konzeption ist, dass es mehr auf den Gebrauch als auf den bloßen Besitz ankommt. So wird in *Rhet.* I 5, 1361 a 12–25 Reichtum definiert als Besitz von Geld, Land und beweglichen Gütern, aber gleich hinzugefügt, dass es dabei auf den Gebrauch „nach Art des freien Mannes" ankommt. Ähnlich wird Reichtum in *EN* I 9, 1099 a 15–b 6 zu den äußeren Gütern gerechnet, die zur Verwirklichung der Tugend hinzukommen müssen. In *Pol.* I 8, 1256 b 36 f. besteht Reichtum in einer „Vielzahl von Werkzeugen zur Führung eines Haushaltes und eines Staates". Zur Bindung des Reichtums an den rechten Gebrauch vgl. auch *EN* IV 1, 1120 a 6–8. Über die Gefahren des Reichtums als solchen und die Selbsteinschätzung der Reichen (alles ist käuflich) vgl. *Rhet.* II 16 mit Beispielen und Zitaten, die eine ähnliche Diskussion im Dialog *Über den Reichtum* widerspiegeln könnten. Aber Aristoteles ist weit davon entfernt, in asketischer Philoso-

phenpose den Reichtum zu verdammen; er sieht ihn vielmehr als ein positives Element in der Bindung an den rechten Gebrauch im Leben des Einzelnen in Relation zu Freunden, Hausgemeinschaft und Polis (vgl. dazu auch *Pol.* I 3, 1256 b 26–38).

56, 1 R[3]

Plutarch rühmt den klugen Gebrauch des Reichtums durch Pelopidas im Gegensatz zu den meisten anderen, zu denen er das Urteil des Aristoteles anführt. Der thebanische Feldherr Pelopidas fiel 364 im Kampf gegen Alexander von Pherai, als sich der 24-jährige Aristoteles in der Akademie befand. Aristoteles wird von diesem Ereignis gehört haben, und die Annahme liegt nicht fern, dass er selbst in seinem Dialog Pelopidas erwähnt hat.

„Sklaven ihrer Lüste", Ähnlich *EN* I 3, 1095 b 19–2 b. Im gleichen Abschnitt auch der Hinweis auf den Reichtum als Ziel des Erwerbslebens (1096 a 6–8). Benutzung der Schrift *Über den Reichtum* auch hier wahrscheinlich.

56, 2 R[3]

Offensichtlich Paralleltext zu 56, 1 R[3].

89 R[3]

Dass hier der Dialog *Über den Reichtum* zugrundeliegt, wird zur Gewissheit, weil kurz zuvor bei Cicero Theophrasts gleichnamige Schrift explizit genannt ist: ... Theophrasto in eo libro, quem de divitiis scripsit (56). Kritisiert werden an Theophrast dessen rühmende Worte für die Einsetzung des Reichtums zugunsten öffentlicher Spiele. Die gegenteilige Auffassung des Aristoteles wird mit den Worten: Quanto gravius et verius ... eingeführt.

Das Beispiel vom Wasserpreis der Belagerten erinnert an die Festsetzung des angemessenen Quantums in Relation auf die konkrete Situation, so in *EN* II 5, 1106 a 29–b 14.

Die Ablehnung größeren Geldaufwandes für öffentliche Spiele lässt sich sonst nicht aus Aristoteles belegen. In *EN* IV 5, 1122 b 19–23 scheint zunächst das Gegenteil zu stehen: „Die Großartigkeit aber treffen wir bei jenen Aufwendungen, deren bedingungslose Hochschätzung uns feststeht: Es sind die Aufwendungen im Zusammenhang mit den Göttern, Weihegeschenken, Bauten und Opfern, desgleichen die ganzen Aufwendungen im Bereich des Heroen- und sonstigen Kultes und jene, die im Eifer für das Gemeinwohl besonders beliebt sind: wenn es z.B. für nötig befunden wird, mit großem Glanz einen Chor oder eine Triere auszustatten oder die ganze Stadt festlich zu bewirten" (übers. F. Dirlmeier). Aber auch hier schränkt Aristoteles ein durch den Rekurs auf die Person des Handelnden und dessen Voraussetzun-

gen. Im Schlusskapitel der *Politik* werden indes musikalische Wettkämpfe und Schauspiele für ein rohes und ungebildetes Publikum relativ abgewertet (VIII 7, 1342 a 19–28). Im vorliegenden Fragment ist mit Übermalung Ciceros durch römisches Kolorit zu rechnen.

N 1

Das Fragment erscheint weder bei Rose noch bei Gigon, wohl aber mit ausführlicher Diskussion bei Thillet (bei Schuhl 1968) und bei Laurenti (II 646 und 673–681). Leider ist der Titel der aristotelischen Schrift nicht vollständig überliefert, aber es kann kaum zweifelhaft sein, dass πε[ρ]ὶ π[λούτου] zu lesen ist. Träfe dies zu, dann läge hier die einzige Erwähnung des Titels dieses Dialoges (außerhalb der Schriftenkataloge) vor. Die Frage nach dem richtigen Gewinn wird mit ähnlich ethischem Kolorit in *Pol.* I 8–10 diskutiert. Der ps.-platonische *Hipparchos* endet mit dem seltsamen Ergebnis, dass alle Menschen gewinnsüchtig sind und jeder Gewinn etwas Gutes ist. Die Diskussion dieser Fragen in der Akademie war also kontrovers.

„Metrodoros“: der bekannte Freund und Schüler Epikurs; die Quelle Philodems, der offensichtlich die aristotelische Schrift nicht direkt benutzt hat.

N 2

Nur mit Vorbehalt kann dieser durch den byzantinischen Antiquar Johannes Lydus (6. Jhdt. n. Chr.) überlieferte, in den Fragmentsammlungen außer bei Thillet (bei Schuhl 1968) nicht aufgenommene Text als Fragment des Aristoteles gelten. Berücksichtigt war der Text noch in R[1] (101–105). Mit Übermalung eines aristotelischen Grundgedankens ist zu rechnen; dass Joannes Lydus den aristotelischen Dialog noch vor sich hatte, ist unwahrscheinlich. Ein Parallelbericht in *De mensibus* IV 7 enthält den gleichen Aristoteles zugeschriebenen Gedanken unter zusätzlicher Berufung auf Platon und Theophrast. Eine Abgrenzung des aristotelischen Anteiles ist kaum möglich.

„Gott gedenken“: das ist sicher keine aristotelische Formulierung

„Euripides“: TGrF V 2 F 765 C Kannicht.

Über das Königtum

Der Titel der Schrift ist bezeugt bei Diogenes Laertios im Schriftenverzeichnis Nr. 18 und in den Testimonien p. 408 R[3] sowie in 647 R[3]. Über Inhalt und Aufbau dieser Schrift wissen wir indes so gut wie nichts. Ob es sich um einen Dialog gehandelt hat (so Gigon), hängt von der Frage ab, ob man hinter den Erörterungen in Pol. III 14–18 über das Königtum (geschichtliche Entwicklung, mehrere Arten von Königtum, absolutes Königtum, verschiedene Positionen dazu) eine dialogische Bewegung erkennt, die darauf schließen ließe, dass Aristoteles seinen eigenen Dialog verarbeitet habe. Einen konkreten Hinweis darauf gibt es im Text nicht. Moraux (1951, 37) hält die Schrift für eine Mahnrede („une sorte de suasorie"). Unklar ist ferner, wie sich die Schrift zu dem bei Cicero (p. 408 R[3]) erwähnten *Sendschreiben an Alexander* verhält oder ob sie mit diesem sogar identisch ist. Schließlich ist das in 646 R[3] berichtete Dictum als späte anekdotische Erfindung verdächtigt worden, so dass wir auch hier nicht auf sicherem Boden stehen. Und für 647 R[3] mit der Korrektur der platonischen Philosophenherrscherthese fehlt die Bezeugung der Schrift, so dass das Fragment auch der Schrift *Der Staatsmann* (Πολιτικός) zugeordnet werden könnte. Entsprechend hat Gigon in seiner Fragmentsammlung unter dem Titel *Über das Königtum* kein einziges Fragment aufgenommen.

p. 408 T 1 R[3]

Die Bemerkung des Ammonios steht im Zusammenhang mit einer Einteilung der Schriften des Aristoteles in a) allgemeine – damit sind die sog. Lehrschriften gemeint –, b) spezielle – wie im vorliegenden Fall – , c) in der Mitte zwischen beiden stehende Schriften – damit sind die historischen Schriften (Politien usw.) gemeint, weil sie weder an einen einzelnen gerichtet sind wie im Falle b), noch an eine Allgemeinheit wie im Falle a). Diese Einteilung legt nahe, dass dieser Text sich gar nicht auf die Schrift *Über das Königtum* bezieht, die – falls sie ein Dialog war – zur Gruppe a) gehören würde, sondern auf ein Sendschreiben an Alexander, das auch in 408 R[3] 2 und 3 erwähnt ist. Ob in dem Schlusssatz des Ammonios ein Hinweis auf die Schrift *Alexander oder Über Kolonien* (Diogenes Laertios Nr. 17 im Schriftenverzeichnis) steckt, ist unsicher; von dieser Schrift (Dialog ?) hat sich nichts erhalten.

p. 408 T 2 und T 3 R[3]

Die beiden Zeugnisse Ciceros beziehen sich kaum auf die Schrift *Über das Königtum*, sondern auf ein *Sendschreiben an Alexander*. Interessant ist, dass Cicero ein solches Sendschreiben (aus der Bibliothek des Atticus) zur Hand hatte.

646, 1 R³

Hier und in 646, 2 R³ liegen die einzigen sicheren Fragmente für die Schrift *Über das Königtum* vor. Die Vita vulgata ist wie diejenige des Ammonios (alles Material bei I. Düring 1957) eine spätantike Einleitung zu Schulausgaben der logischen Schriften des Aristoteles.

646, 2 R³

Der Abschnitt stammt aus der Vita Marciana (so benannt, weil sie nur in einem Codex Marcianus überliefert ist), einer von mehreren Kurzfassungen, die auf eine Vita des Neuplatonikers Ptolemaios (Anfang 4. Jhdt. n. Chr.) zurückgeht. Das hier mitgeteilte Dictum des Alexander ist vor Ptolemaios nicht überliefert. Düring (1957, 110) urteilt daher: „The whole story is invented by Ptolemy." Allerdings ist zu bedenken, dass Aristoteles das Erweisen von Wohltaten als Leistung sowohl im privaten wie im öffentlichen Leben sehr hoch eingeschätzt hat, so im politischen Kontext *Pol.* III 15, 1286 b 10, darüber hinaus in *EN* VIII 1, 1158 a 8 u.ö. Seit dem 5. Jhdt. war Euergetes (Wohltäter) ein Ehrentitel, der durch Volksbeschluss verliehen werden konnte (Xenophon, *Hellenica* I 1, 26; Demosthenes 20, 16); als Ehrenbezeichnung auch bei den Persern (Herodot VIII 85). Ptolemaios III. (geb. ca. 284) trug dann den Beinamen Euergetes, zu dessen Ehren später (im 2. Jhdt.) das auf Delos gefeierte Fest der Euergesia eingerichtet wurde (Sylloge Inscr. Graec. ²588). Die durch diesen Begriff ausgedrückte Politik der Ptolemaeer begreift sich in der Tradition Alexanders, so dass das hier angeführte Dictum in diesem historischen Kontext zumindest möglich ist.

647 R³

Der Text kann in der Schrift *Über das Königtum* gestanden haben, aber auch im *Politikos*. Der Inhalt ist jedenfalls ganz aristotelisch. Die platonische These von der Philosophenherrschaft (*Rep.* 499 bc, *Ep.*VII 326 ab) ist auf das engste mit der Ideen- und Prinzipienlehre verknüpft und in ihrer Intention nur von daher zu verstehen, vgl. H. Krämer, Das Problem der Philosophenherrschaft bei Platon, in: Philosophische Jahrbücher 74, 1966/67, 254–270.

Es ist von vornherein zu erwarten, dass Aristoteles neben seiner Kritik an den praktischen Regelungen der platonischen *Politeia* (Ar., *Pol.* II 4–5) diesen pointiert zugespitzten Satz einer Analyse unterziehen würde. Die hier formulierten Differenzierungen zwischen Philosoph und Politiker, zwischen Theorie und Praxis entsprechen genau den Distinktionen, die sich in dieser Hinsicht in *Politik* (z.B. I 7, 1255 b 35 ff.) und *Nikomachischer Ethik* (VI 8, 1141 b 23–29; X 7, 1177 b 12–14) finden und die auch der Lebenspraxis des Aristoteles (z.B. im Verhältnis zu Alexander) entsprechen. Zu dem ganzen

Komplex überzeugend P. Scholz, Der Philosoph und die Politik, Stuttgart 1998, 125–146. Ganz aristotelisch ist der Schlusssatz von Kants Schrift *Zum ewigen Frieden*: „Dass Könige philosophieren, oder Philosophen Könige werden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen: weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Dass aber Könige oder Königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Classe der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zur Beleuchtung ihres Geschäfts unentbehrlich ..." Für Aristoteles soll der legitime Politiker zwar selbstlos sein (*EE* I 5, 1216 a 23), muss aber kein Wissen über das Ganze des Seins haben. Für Platon ergeben sich die politischen Tugenden erst aus der ontologischen Einsicht.

Sammlung der (rhetorischen) Kunst des Theodektes (Theodekteia)

Im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios ist unter Nr. 82 ein Titel *Sammlung der Kunst des Theodektes* in *einem* Buch überliefert. Unter „Kunst" (τέχνη) ist hier – wie auch sonst gelegentlich – die Rhetorik zu verstehen. Vielleicht lautete der ursprüngliche Titel einfacher: *Theodekteia*. Was damit gemeint ist, war lange Zeit unklar. Theodektes war Schüler des Isokrates, mit Aristoteles fast gleichaltrig, Verfasser von epideiktischen Reden und ca. 50 Tragödien, von denen Aristoteles in *Poetik* und *Rhetorik* neun erwähnt.

Auszugehen ist von der Bemerkung des Aristoteles, *Rhet.* III 9, 1410 b 2: „Die Anfänge der Perioden sind nahezu vollständig in den *Theodekteia* aufgezählt" (132 R³). Unbestritten ist, dass Aristoteles früh in die Auseinandersetzungen zwischen Isokrates und der platonischen Akademie verwickelt war (Quintilian, *Inst. orat.* III 1, 14) und natürlich auch mit Theodektes in Berührung kam. Die ältere, insbesondere von Diels (1886) vertretene Auffassung war die, dass es sich bei den *Theodekteia* um ein frühes rhetorisches Werk des Aristoteles selber handele. Diels folgte dabei der durch Valerius Maximus vertretenen Tradition (p. 114, T 2 R³), wonach Aristoteles einen eigenen rhetorischen Traktat dem Theodektes zur Publikation übergeben habe, der diesen dann als sein eigenes Werk ausgegeben habe. Diese Auffassung hat F. Solmsen (1932) in komplizierter Beweisführung widerlegt, so dass sich jetzt (vgl. auch Ch. Rapp 2002, I 224–228) ergibt: Die *Theodekteia* sind eine von Aristoteles zusammengestellte Sammlung rhetorischer Lehrstücke des Theodektes; sie sind inhaltlich kein Werk des Aristoteles. Sie stimmen auch oft nicht mit der Meinung des Aristoteles überein; vielmehr setzt sich Aristoteles in der *Rhetorik* mit der Lehre des Theodektes kritisch auseinander, nimmt sie aber gelegent-

lich auch auf (z.B. bei der Lehre über die Einteilung der Rede, *Rhet.* III 13–19), auch ohne Theodektes mit Namen zu nennen.

p. 114, T 1 R^3

Der Text stammt aus dem ersten, eine Widmung an Alexander enthaltenden Kapitel der unter dem Namen des Aristoteles überlieferten, von ihm selbst aber nicht stammenden *Rhetorik an Alexander.* Der hier Angeredete ist also Alexander. Die *Rhetorik an Alexander* steht in der Tradition der sophistischen Schulrhetorik und übernimmt u.a. Lehren des Theodektes und des aus Sizilien stammenden Korax, der neben Teisias als einer der ersten die Rhetorik in ein Regelsystem gebracht hat. Als Autor der *Rhetorik an Alexander* wird Anaximenes von Lampsakos (um 330 v. Chr.) angesehen (vgl. M. Fuhrmann, Das systematische Lehrbuch, Göttingen 1960, 150 ff.). Die einleitende Dedikationsepistel ist möglicherweise ein späterer Zusatz.

p. 114, T 2 R^3

Diese anekdotische Notiz stammt aus den *Factorum ac dictorum memorabilia* des Valerius Maximus (1. Jhdt. n. Chr.), der diese Sammlung von exempla als Hilfsmittel für Redner angelegt hat. Da die Sammlung insgesamt zahlreiche Irrtümer und Flüchtigkeiten aufweist, kann auch diese Notiz keinen Anspruch auf Zuverlässigkeit erheben. Sie war der Ausgangspunkt für die (ältere) Auffassung, die *Theodekteia* seien ein frühes Werk des Aristoteles selber.

125 R^3

Quintilian setzt sich hier ab gegen eine in dem dieser Notiz vorangehenden Text diskutierte Auffassung, wonach die Rhetorik kein fest umrissenes Ziel habe. Für die *Theodekteia* ergibt sich, dass die in diesem Werk enthaltene Bestimmung der Rhetorik als Kraft, den Hörer dorthin zu führen, wohin der Redner will, in der Tradition des Gorgias steht, für den dies den Kernsatz der Rhetorik bildet, am deutlichsten formuliert in dem *Enkomion auf Helena* 12–13 (VS 82 B 11). Die Bemerkung: „gezwungen durch Sokrates" (coactus a Socrate) bezieht sich auf die Zugeständnisse, die Gorgias in der Diskussion mit Sokrates im platonischen *Gorgias* (447 d – 461 b) hinsichtlich der Definition der Rhetorik machen muss.

126 R^3

Offenbar war in den *Theodekteia* die Erzählung oder Schilderung des Hergangs (διήγησις, narratio) als Teil der kunstmäßigen Rede systematisch hinsichtlich der zu fordernden Vorzüge (ἀρεταί, virtutes) gestaltet, derart, dass Theodektes eine schon eingeführte Gliederung übernahm und durch die

Komponente des Angenehmen (ἡδύ, iucundum) erweiterte. Aristoteles übernimmt eine derartige Gliederung nicht, setzt sie aber bei seiner Behandlung der ‚Erzählung' (*Rhet.* III 16) voraus, wenn er die Forderung der Kürze kritisiert und seinerseits vor allem das Postulat des „Charaktervollen" (ἠθικόν) betont, und zwar sowohl im Hinblick auf das Ethos des Redners als auch auf das des Hörers, ferner das „Angemessene" (πρέπον, aptum) als zentrale, unter verschiedenen Aspekten verwendete Kategorie. Aus diesen Ansätzen hat dann Theophrast die Lehre von den Stilqualitäten (λέξεως ἀρεταί, virtutes dicendi) entwickelt.

127 R[3]

In drei verschiedenen Zeugnissen wird die Lehre von den Satzteilen und deren Entwicklung vorgeführt. Für Aristoteles und Theodektes wird die Beschränkung auf die drei wichtigsten Satzteile hervorgehoben. Aristoteles handelt darüber nicht in der *Rhetorik*, sondern in der *Poetik* (Kap. 20–21), und zwar sehr viel differenzierter und nicht im Rekurs auf die drei wichtigsten Satzteile, so dass die hier vorliegenden Zeugnisse sich auf die *Theodekteia* allein beziehen dürften.

128 R[3]

Ausführliche Explikation dieses Gedankens bei Aristoteles, *Rhet.* III 8, 1408 b 22 ff. Gemeint sind natürlich nicht Verse als Zitate in der Rede, sondern die Rede selbst, die weder metrisch gebunden noch arhythmisch sein soll.

129 R[3]

Die beiden Zeugnisse sind Ausschnitte aus einer längeren Erörterung über die Versmaße als Mittel der Rhythmisierung in der Rede. In der Bevorzugung des Päan wird die Übereinstimmung von Aristoteles, Theodektes und Theophrast hervorgehoben. Aristoteles handelt darüber in der *Rhetorik* III 8, 1408 b 22 ff. Er lehnt den heroischen Hexameter als zu erhaben für die Rede ebenso ab wie den jambischen Trimeter, der zu stark die „sprachliche Form der Menge" sei. Der Päan wird deshalb bevorzugt, weil er als Versmaß in der Rede am ehesten unbemerkt bleibt. Dadurch wird die Rede rhythmisch, ohne an ein Versmaß gebunden zu sein. Aristoteles kennt und nennt (mit Beispielen) zwei Arten des Päan: a) - ∪ ∪ ∪ , b) ∪ ∪ ∪ -. Der Päan (Päon) ähnelt dem Creticus (- ∪ -), von dem er sich nur durch das geteilte longum unterscheidet. Zu dem Kap. *Rhet.* III 8 vgl. den Kommentar von Ch. Rapp (2002).

130 R[3]

Diese Notiz hat mit den *Theodekteia* nichts zu tun und gehört zu den *Aporemata Homerica*, wohin Gigon diesen Text mit Recht stellt. Für die Einzelheiten vgl. S. 314 und 406 f.

131 R[3]

Die Lehre von der Abmilderung kühner Metaphern durch Füllwörter findet sich im erhaltenen Werk weder bei Aristoteles noch bei Theophrast. Auch ein Bezug zu Theodektes bleibt ganz unklar.

132 R[3]

Es liegt der seltene, von Rose sonst vermiedene Fall vor, dass ein ‚Fragment' (es ist nur eine Notiz) aus einem Aristotelestext selber gewonnen wird, hier für die *Theodekteia*. Allerdings hält Rose diese Notiz für einen späteren Zusatz. Ferner hat er das überlieferte Wort ἀρχαί („Anfänge") in ἀρεταί („Tugenden", „Vorzüge") geändert, was keine Nachfolge gefunden hat.

133 R[3]

Die beiden in einem späten rhetorischen Traktat überlieferten Bemerkungen geben Allgemeingut der Rhetorik wieder und dürften für die systematisierende Art der *Theodekteia* charakteristisch sein.

134 R[3]

Der Inhalt dieses Abschnittes deckt sich weitgehend mit dem Schlusskapitel (III 19) der aristotelischen *Rhetorik*. Das bedeutet, dass Aristoteles hier die Lehre des Theodektes übernommen hat.

135 R[3]

Über die Gegenstände der beratenden (politischen) Rede handelt Aristoteles in der *Rhetorik* I 4. Eine genaue Entsprechung zu diesem Abschnitt lässt sich nicht finden.

Sammlung rhetorischer Lehrsätze (Synagoge)

Eine Schrift mit dem Titel τεχνῶν συναγωγή ist im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios unter Nr. 77 für Aristoteles belegt, und zwar in zwei Büchern. Es liegt die Annahme nahe, dass das erste Buch einer Geschichte der Rhetorik gewidmet war, während das zweite Buch die Zusammenstellung rhetorischer Lehren enthalten haben dürfte. Eine solche Zusammenstellung entsprach einem praktischen Bedürfnis, und da es relativ viele Hinweise (von Fragmenten kann kaum die Rede sein) auf diese Schrift gibt, dürfte sie veröffentlicht und demnach auch für die hellenistische Rhetorik als Standardlehrbuch zugänglich gewesen sein. Seltsamerweise betreffen nahezu alle Belege die Darstellung der Geschichte der Rhetorik; die Zusammenstellung der rhetorischen Lehren ist dann durch die in die Edition des Corpus durch Andronikos aufgenommene (erhaltene) *Rhetorik* verdrängt worden. Die *Synagoge* war offenbar ein frühes Werk; dafür spricht die lebendige Auseinandersetzung mit Isokrates und vor allem der Umstand, dass Aristoteles in den ebenfalls frühen *Sophistischen Widerlegungen* bereits auf die Darstellung der Geschichte der Rhetorik, die er in der *Synagoge* gegeben hat, anzuspielen scheint (34, 183 b 28–33). Vielleicht ist die Tatsache, dass Aristoteles in der erhaltenen *Rhetorik* im Unterschied zu den von ihm in den Pragmatien sonst meist befolgten Verfahren die Argumentation nicht auf einer Doxographie der Vorgänger aufbaut, sondern diese nur sehr zurückhaltend punktuell erwähnt, dadurch zu erklären, dass er in der *Synagoge* ausführlich die Geschichte der Rhetorik dargestellt hat. Diese Geschichte ist in starker Verkürzung in verschiedenen, nicht immer übereinstimmenden Brechungen belegt, wobei damit zu rechnen ist, dass die *Synagoge* nach Aristoteles noch verschiedene Ergänzungen erfahren hat.

Die Sammlung von Rose enthält gerade für diese Schrift wiederholt zu wenig Text, der hier, wenn notwendig, in vollständigerer Form in Übersetzung gegeben wird.

Auf der anderen Seite weicht Gigon mehrfach von seinem Prinzip ab, nur mit Angabe der Schrift versehene Texte aufzuführen. Vor allem druckt er umfangreiche Passagen aus der *Rhetorik* Philodems ab (F 130–132), die ein kritisches Referat der rhetorischen Lehren des Aristoteles (darunter auch aus der *Synagoge*) enthalten, aber nicht als Fragmente der *Synagoge* angesehen werden können. Diese Texte sind hier nicht aufgenommen.

136 R^3

Aus beiden Texten geht hervor, dass die *Synagoge* eine Sammlung der Lehren von den ältesten Vertretern der Rhetorik an enthalten hat. Die ‚Erfindung' der kunstmäßigen Rhetorik wird auf die Sizilianer Korax und den hier erwähnten

Teisias zurückgeführt. Interessant ist, dass Cicero neben dieser Sammlung auch die aristotelische *Rhetorik* erwähnt. Dass er diese gelesen hat, sagt Cicero (aus dem Munde des Dialogpartners Antonius) ausdrücklich; es ist aber immer wieder bezweifelt worden (vgl. Ch. Rapp 2002, 277). Man müsste das klare Zeugnis Ciceros als unzutreffend erklären. Da die Abfassung der Schrift *De oratore* auf 55 v. Chr. datiert ist, liegt die Kenntnis der aristotelischen *Rhetorik* auf jeden Fall noch vor der Ausgabe des Andronikos. Die *Rhetorik* scheint also zu dieser Zeit zugänglich gewesen zu sein. Entsprechend dem Ideal des philosophisch fundierten perfectus orator ist hier Aristoteles das uneingeschränkte Vorbild. Die übrigen Rhetoren kümmern sich nicht um die Philosophie, allein Aristoteles kann die Rhetorik eingebettet in die Philosophie angemessen darstellen. Dass Aristoteles die Rhetorik „gering schätzte“ bezieht sich natürlich nicht auf seine eigene (philosophische) Rhetorik, sondern auf Rhetorik im Stile des von ihm bekämpften Isokrates.

137 R[3]

Dieser komplizierte, für die *Synagoge* nicht ausdrücklich bezeugte Text ergibt für Aristoteles nur so viel, dass seine Sammlung (*Synagoge*) eine Darstellung der Geschichte der Rhetorik von den Anfängen an enthielt. Im einzelnen finden sich aber so viele Merkwürdigkeiten, dass die Frage aufgetaucht ist, ob Cicero die *Synagoge* wirklich noch in ihrer ursprünglichen, aristotelischen Fassung gelesen hat (K. Schöpsdau 1994).

Die Schwierigkeiten sind die folgenden:

1. Von den von Aristoteles am Ende der *Sophistischen Widerlegungen* (34, 183 b 28–33) genannten Thrasymachos und Theodoros als Vertreter der frühen Rhetorik kommen in der hier vorliegenden Textpassage Thrasymachos überhaupt nicht, Theodoros nur am Rande vor, während der hier ausführlich berücksichtigte Lysias bei Aristoteles sonst kaum vorkommt.

2. Das Urteil des Thukydides über Antiphon (VIII 68) enthält im Cicero-Text den sprachlich ungeschickten und sachlich unrichtigen Zusatz, Thukydides habe dem Prozess selber beigewohnt (se audiente). Thukydides berichtet über Vorgänge des Jahres 411. Zu dieser Zeit befand er sich aber nicht in Athen, sondern in der Verbannung (V 26), konnte also bei dem Prozess gegen Antiphon nicht anwesend sein.

3. Der Abschnitt über Isokrates enthält eine Anspielung auf ein römisches Gesetz. Es ist die von C. Gracchus eingebrachte lex Sempronia (von Sulla als lex Cornelia erneuert), deren Titelworte a quo quis iudicio circumveniretur hier zitiert werden. Das Gesetz stellte jede Täuschung der Richter unter Strafe (Anspielung auf dieses Gesetz bei Cicero auch *pro Cluentio* 151). Eine solche Täuschung liegt aber auch vor, wenn jemand die von einem anderen verfasste Verteidigungsrede so hält, als sei es seine eigene Rede. Es ist

klar, dass dies nicht in der *Synagoge* des Aristoteles gestanden haben kann. Allerdings hat Cicero durch das Wort quasi („gleichsam“) den Bezug auf dieses Gesetz als nur in übertragendem Sinne markiert.

„für Streitigkeiten geboren“: Überliefert ist controversia natura. Unter den zahlreichen Konjekturen ist diejenige von Malcovati, controversiae nata, am einleuchtendsten.

138 R[3]

Theodoros wird als Vertreter der voraristotelischen Rhetorik nach Thrasymachos und Teisias von Aristoteles, Soph. El. 34, 183 b 32 erwähnt. Ebenso 137 R[3].

139 R[3]

Auch dieser Text ist kein Fragment und enthält auch keinen expliziten Hinweis auf die *Synagoge*. Es ist ein Abriss der Rhetorik, den Quintilian gibt (und der über Aristoteles hinausgeführt ist). Vielleicht hat Quintilian dabei den Überblick über die ältere Rhetorik, den Aristoteles in der *Synagoge* gegeben hat, als Quelle (möglicherweise nur mittelbar) benutzt. Der Text ist in der Übersetzung weiter geführt als die Perikope Roses. Darin findet sich dann u.a. die Anspielung auf den *Philoktet* des Euripides, in dem Odysseus (nicht Philoktet, wie irrtümlich bei Cicero, *De oratore* III 141) sagt: „Um des Wohls des ganzen Heeres der Griechen willen wäre es schändlich, zu schweigen und den Barbaren das Wort zu überlassen“ (TrGF V F 796 Kannicht). Über den Kontext bei Euripides vgl. C. W. Müller, Euripides, Philoktet, Testimonien und Fragmente, Berlin 2000, 200 f. Die Umwandlung des Zitats auf Aristoteles – Isokrates ist zuerst greifbar bei Philodem, *Rhet*. 32, 21–36, 5 (bei Gigon als F 132 aufgenommen), dann bei Cicero, ad Att. VI 8, 5, De orat. III 141, bei Diogenes Laertios V 3 auf eine Rivalität Aristoteles – Xenokrates bezogen. Ob es sich wirklich um einen auf Aristoteles zurückgehenden und in der *Synagoge* formulierten Ausspruch handelt, ist ganz unsicher.

Dass Aristoteles die Rhetorik in mehr Büchern als Isokrates dargestellt hat, ist eine im Grunde wohl irrtümliche Bemerkung Quintilians, vielleicht missverständliche Abwandlung von Cicero, De oratore II 160, der die Überlegenheit des Aristoteles damit begründet, dass dieser über Rhetorik nicht isoliert, sondern im Kontext seiner Philosophie geschrieben habe. Der Text ist in 136, 2 R[3] leider nicht weit genug ausgeschrieben, wohl aber bei Gigon F 124.

Insgesamt gehen derartige Listen von Rednern und rhetorischen Errungenschaften letztlich auf die Sammlung des Aristoteles zurück, werden aber in unterschiedlichen Variationen zusammengestellt und über Aristoteles hinaus erweitert. Ein Vergleich zwischen den Darstellungen Ciceros (137 R[3])

und Quintilians (139 R³ mit Erweiterungen) zeigt, dass Quintilian unabhängig von Cicero ist (Schöpsdau 1994) und vor allem mit der Berücksichtigung des Empedokles in aristotelischer Tradition steht (die Einzelheiten bei Schöpsdau).

140 R³

Aus diesem Text ergibt sich für Aristoteles nur, dass er gesagt habe, es gebe zahlreiche schriftlich abgefasste Gerichtsreden des Isokrates. Erhalten sind von ihm sechs Gerichtsreden. Das käme der hier referierten Einschätzung des Kephisiodoros nahe. Ob Aristoteles eine derartige Bemerkung in der *Synagoge* gemacht hat, ist unsicher, liegt aber doch durch 137 R³ nahe. In Frage käme auch der Dialog *Grylos*, der Angriffe auf Isokrates enthielt. Kephisiodor hat offensichtlich auf derartige Angriffe geantwortet und seinerseits eine Schrift in vier Büchern gegen Aristoteles verfasst (Athenaios III 122 B). Unter welchen Umständen er dann in einem Prozess gegen Aristoteles eine Verteidigungsrede gehalten haben soll, bleibt unklar. Über Kephisiodor in Relation zu Aristoteles vgl. I. Düring 1957, 389–391.

141 R³

Man erfährt ein Détail: Aristoteles hat in seiner *Synagoge* (durch die Worte συναγαγών τέχνας ῥητορικάς hinreichend bezeichnet) ein Werk *Rhetorik* des Isokrates erwähnt.

Über das Zusammenleben von Mann und Frau (Ökonomik)

Im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios wird unter Nr. 23 eine *Ökonomik* in einem Buch verzeichnet. Diese Schrift ist nicht identisch mit irgendeiner der erhaltenen Ökonomiken, wohl aber mit der in 182 R³ genannten *Zusammenstellung ökonomischer Fragen*. Ob der dort ebenfalls erwähnte Traktat *Über das Zusammenleben von Mann und Frau* (im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios nicht erwähnt, wohl aber bei Hesych unter Nr. 165) eine eigene Schrift oder ein Teil dieser *Ökonomik* war, ist unklar. Die Thematik ist Gegenstand des 3. Buches der ps.-aristotelischen *Ökonomik*, die nur in lateinischer Fassung erhalten ist. Vgl. darüber jetzt R. Zoepffel, Aristoteles, Oikonomika, Berlin 2006, 39 ff. (= Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. von H. Flashar, Bd. 10 II).

182 R³

In vier zum größten Teil identischen Fassungen werden vier Grundkomponenten eines gut geordneten Hauses hervorgehoben, nämlich die Relationen von 1) Vater zu den Kindern, 2) Mann zu Frau, 3) Herr zu den Dienern (bzw. Sklaven), 4) Einkünften zu Ausgaben. Dieses Schema bestimmt bis zu einem gewissen Grade die Disposition des 1. Buches der aristotelischen *Politik* (I 3 ff.). In I 3 wird die Behandlung der Verhältnisse 1)–3) angekündigt (1253 b 5–14), aber nur für 3) ausgeführt. Was unter 4) figuriert, wird als ‚Erwerbskunde' abgetrennt und in *Pol.* I 8–11 behandelt. Schließlich wird in I 13, 1260 b 7 für 1)–3) eine nähere Untersuchung im Rahmen der einzelnen Verfassungen angekündigt, aber in der *Politik* nicht näher ausgeführt. Wie sich das zu dem nicht erhaltenen Buch über die *Ökonomik* verhält, ist unklar. Man möchte vermuten, dass das hier vorgestellte Viererschema primär und im 1. Buch der *Politik* abgewandelt ist, jedoch ist Sicherheit nicht zu erlangen.

183 R³

Die spezifischen Anweisungen über das Verhalten von Mann und Frau im Angesicht von Dienern (Sklaven) findet in den erhaltenen Ökonomiken keine Parallele. Nur im 3. Buch der ps.-aristotelischen *Ökonomik* ist allgemein die Rede von Würde und Zurückhaltung, mit der der Mann der Frau begegnen solle (c. 3).

Das Zitat: „O weh, die Frauen" stammt von dem sonst ganz unbekannten, zuerst bei Philodem erwähnten Tragiker Apollonides (F 1), von dem nur zwei Fragmente erhalten sind (TrGF I 152). Ob das Zitat bei Aristoteles stand oder erst von Clemens hinzugefügt wurde, hängt von der Chronologie ab. Wahrscheinlich war Apollonides jünger als Aristoteles.

Apollonides hat sich übrigens nicht, wie das kurze Zitat vermuten lassen könnte, kritisch über Frauen geäußert, sondern die Verbindung des tüchtigen Mannes mit der ehrfürchtigen Frau gepriesen.

Über die Ideen

Dass Aristoteles eine Schrift *Über die Ideen* geschrieben hat, steht zweifelsfrei fest. Eine Schwierigkeit besteht darin, dass in den Schriftenkatalogen (bei Diogenes Laertios Nr. 54, bei Hesych Nr. 28) ein derartiger Titel im Umfange von nur einem Buch angegeben wird, während Alexander von Aphrodisias und ihm folgend Syrian deutlich zwei Bücher unterscheiden.

Ob eine ursprünglich in zwei Bücher gegliederte Schrift später in ein Buch zusammengefasst wurde oder umgekehrt, wissen wir nicht.

Den Inhalt der Schrift kennt man ausschließlich aus dem Kommentar des Alexander von Aphrodisias zur Ideenkritik in der *Metaphysik* (I 9 und XIII 4–5) des Aristoteles. Dabei sind die Formulierungen in der *Metaphysik* in ihrer stichwortartigen Zusammendrängung erst voll verständlich durch das Material, das Alexander zur Erklärung aus der Schrift *Über die Ideen* anführt, jedoch ist die Abgrenzung des aristotelischen Wortlautes vielfach nicht möglich. Doch ist davon auszugehen, dass die Argumentation und ihre Abfolge im wesentlichen den aristotelischen Text wiedergeben. Demnach enthielt Buch I die einzelnen Beweise und Gegenargumente, während in Buch II der Gedanke im Vordergrund stand, dass die Annahme von Ideen zur Erklärung der Welt der Erscheinungen nichts beitrage. Das wäre übereinstimmend mit der Abfolge der Ideenkritik in der *Metaphysik*. Dabei ist die Kritik des Aristoteles hauptsächlich eine immanente. Er expliziert zunächst die in der Akademie offenbar schon stark formalisierten Ideenbeweise und zeigt dann deren Widersprüchlichkeit in den Folgerungen auf. Für die meisten kritischen Argumente zur Ideenlehre gibt es Ansätze in den Dialogen Platons (besonders im *Parmenides*); gleichwohl ist der Hintergrund für Aristoteles die Lehr- und Diskussionspraxis der Akademie, in die namentlich auch Eudoxos, Speusipp und Xenokrates eingeschlossen waren. So hat man „die Argumente primär als eine aus den Debatten der akademischen Schule hervorgegangene Gemeinschaftsleistung“ bezeichnet (Krämer 1983, 134). Aber es kann kein Zweifel sein, dass Platon daran den größten Anteil hat.

Wann Aristoteles diese Schrift verfasst hat, lässt sich nicht genau ermitteln; auf jeden Fall noch in der Akademie (da in dem relativ frühen *Met.* I vorausgesetzt) und sicher nach dem platonischen *Parmenides*. Eine Datierung nach Platons Tod (Wilpert 1949, 26) wird heute nicht mehr vertreten. Aristoteles greift in die Debatten der Akademie ein; eine Ideenkritik zu Lebzeiten Platons war für ihn kein Tabu.

Für diese Schrift ist der Text von Rose unzureichend, zumal Rose mehrfach kürzt. Erst nach R^3 ist die Edition des Alexander-Kommentares von Hayduck erschienen (1891 in der Reihe: Commentaria in Aristotelem Graeca I). Diesen Text druckt Gigon (ohne kritischen Apparat ab), ohne die neue Kollation (insbesondere der Hayduck noch unbekannten Handschrift O. Laurentianus 85, 1) von Harlfinger (1975) zu berücksichtigen. Dies ist jedoch der Fall in der Edition mit englischer Übersetzung von G. Fine (1993), die allerdings nur den dem ersten Buch zuzuordnenden Text enthält. Für die dem 2. Buch angehörende Textpartie ist die Ausgabe von Harlfinger heranzuziehen. Diese beiden Editionen sind der hier vorliegenden Übersetzung zugrunde gelegt. Dabei ist nur die sog. recensio vulgata übersetzt. Die recensio altera (der Handschriften LF) ist zwar inhaltlich weitgehend deckungsgleich

mit der recensio vulgata, aber kürzer und gelegentlich im Wortlaut abweichend. Über alle Probleme von Text, Überlieferung und Inhalt informieren ausführlich Leszl (1975) und Fine (1993).

Schriften mit dem Titel *Über die Ideen* haben auch Speusipp, Xenokrates, Theophrast und Herakleides Pontikos geschrieben, nicht jedoch die späteren Peripatetiker, die sich im Zuge des Abbaus metaphysischer Fragestellungen mit dieser Thematik nicht mehr beschäftigt haben.

185, 1 und 185, 2 R[3]

Syrian (5. Jhdt. n. Chr.) bezieht sich auf die aristotelische Kritik der platonischen Ideenlehre in *Met.* A 9 und M 4–5. Man erfährt, dass die dort vorgebrachten Argumente gegen die Ideenlehre die gleichen sind wie in der *Metaphysik*. Syrian stand selber auf der Seite Platons und war ein scharfer Kritiker des Aristoteles, vgl. auch 9 R[3] aus der Schrift *Über die Philosophie*.

185, 3 R[3]

Der zweite Teil und damit dieser Text des unter dem Namen Alexanders überlieferten Kommentars zur *Metaphysik* (Buch VI–XIV) stammt nicht von ihm selbst, sondern von Michael von Ephesos (11. Jhdt.), der die Schrift *Über die Ideen* nicht mehr gekannt haben kann. Quelle wahrscheinlich Alexander. Zur Autorschaft des Textes vgl. CAG I Praefatio.

186 R[3]

Dass Definitionen sich stets auf den Allgemeinbegriff und nicht auf die Erscheinung des Wandelbaren beziehen, ist ein bei Aristoteles mehrfach ausgedrückter Grundsatz, vgl. *Met.* I 6, 987 b 6; *Met.* VIII 13, 1039 a 20; *Top.* I 5, 101 b 38.

187 R[3]

Die Übersetzung folgt hier nicht dem lückenhaften Text von Rose, sondern demjenigen von Fine. Es werden fünf Argumente referiert und kritisiert, die Platon bzw. die Akademiker zugunsten der Annahme von Ideen vorgebracht und offenbar in eine feste, zitierfähige Form gebracht haben: 1. Der Beweis aus den Wissenschaften, 2. Der Beweis ‚Einheit bei der Vielheit', 3. Ideen von Negationen, 4. Das Argument vom Denken her, 5. Ideen von Relationen. Aristoteles führt in *Met.* I 9, 990 b 8–15 (und XIII 4, 1079 a 7–13) diese Argumente in stark verkürzter Form in der gleichen Reihenfolge an. Er setzt dabei die hier vorliegende ausführlichere Behandlung von *De id.* voraus. Es ist anzunehmen, dass die Reihenfolge der Argumente in beiden Schriften die

gleiche ist, d.h. dass Aristoteles in *Met.* I dem Gedankenaufbau von *De id.* folgt, den Alexander dann wiedergibt. Im einzelnen:

1. Der Beweis aus den Wissenschaften. Die Argumente der Platoniker: Wissenschaft (ἐπιστήμη) bezieht sich nicht auf eine diffuse Einzelerscheinung, sondern auf das Ganze, Bestimmte, das hinter den Sinnendingen von ihnen getrennt ewig Bestehende, auf „die Sache selbst", z.B. auf „die Gesundheit selbst", und das seien die Ideen. Gegenargumente des Aristoteles: Darauf folgt nicht die Existenz von Ideen, sondern nur der Allgemeinbegriff einer Wissenschaft. Außerdem müsste es auch Ideen von Artefakten, also im Bereich des herstellenden Könnens (τέχνη) geben, was die Platoniker selbst nicht annehmen. Diese letztere Bemerkung, die so in *Met.* I 9 nicht wiederkehrt (990 b 27 ist sehr allgemein), ist sehr umstritten, weil Platon an mehreren Stellen seines Werkes, besonders in *Rep.* X 597 a ff., Ideen von Artefakten (εἶδος eines Bettes, 597 a 2) annimmt. Die Diskussion kann hier nicht im einzelnen aufgerollt werden, zumal die meisten vorgebrachten Erklärungen nicht stichhaltig sind, so z.B., der Abschnitt sei interpoliert; es liege ein Missverständnis entweder des Aristoteles oder Alexanders vor; Aristoteles beziehe sich gar nicht auf Platon, sondern auf Platoniker; Aristoteles erweitere Platons Ansicht über das mimetische Artefakt (z.B. das gemalte Bett, von dem Platon natürlich keine Idee annimmt) auf alle Artefakte. Das trifft zwar in dieser Form nicht zu, es steckt aber etwas Richtiges darin. Denn Aristoteles bezieht ja mit der Erklärung der Malerei und der Bildhauerkunst mimetische Künste ein und kann dann mit Recht argumentieren, auch von ihren Objekten müsste Platon Ideen annehmen, was dieser, wie Aristoteles treffend bemerkt, nicht tut. Erwägenswert ist ferner die (von Wilpert und anderen verfochtene) Ansicht, Aristoteles beziehe sich auf eine akademische Grunddiskussion, in der den Ideen von Artefakten nicht mehr der gleiche Rang zugestanden wird, wie denn tatsächlich die Definition der Idee durch Xenokrates (F 30 Heinze = 94 Isnardi Parente) sich auf „die ewig wiederkehrenden Naturgebilde" (τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων) bezieht und damit Ideen von Artefakten ausschließt.

2. ‚Einheit bei der Vielheit'. Das Argument (kurz erwähnt in *Met.* I 9, 990 b 13) ist klar. Die vielen Einzelexemplare der gleichen Gattung werden prädiziert von dieser allgemeinen Gattung, die von den Einzelexemplaren getrennt und als ‚Eines bei den Vielen' dem partikularen Wechsel entzogen und so Idee ist. Aristoteles lässt seine Kritik hier nicht unmittelbar folgen, sondern verbindet sie mit der Diskussion über die Annahme von Ideen von Verneinungen.

3. Ideen von Negationen. Kurze Erwähnung in *Met.* I 9, 990 b 14. Der Text ist kompliziert, der Wortlaut des Aristoteles von Alexander möglicherweise stärker komprimiert. Referat und Kritik platonischer Lehre sind miteinander verbunden. Im Grunde handelt es sich um die Widerlegung des

Arguments: ‚Einheit bei der Vielheit'. Wer, so meint Aristoteles, Ideen im Sinne der ‚Einheit' annimmt, muss konsequenterweise auch Ideen von Verneinungen bzw. von verneinten Begriffen annehmen, denn auch hier handelt es sich um den Bezug auf ein Identisches. Die Kritik des Aristoteles wendet sich nicht dagegen, dass Negationen nicht prädizierbar oder ohne Bedeutung wären, sondern dass sie keine realen Entitäten sind und verschiedene, unzusammenhängende Gattungen unter einen Begriff zwängen. Zu dieser Konsequenz aber führt die Annahme von Ideen nach dem Argument ‚Eines bei den Vielen'. Denn dies müsste auch für negative Prädikate gelten, weil bei verneinenden Urteilen die gleichen Merkmale wie Unveränderlichkeit, Zeitlosigkeit usw. gelten wie bei bejahenden Urteilen. Platon selbst hat keine Ideen von Negationen angenommen, wohl aber Ideen von negativen Werten wie Hässlichkeit, Schlechtigkeit usw. (z.B. *Rep*. V 475 e – 476 a), jedoch nicht Ideen von Nicht-Menschen, Nicht-Pferd, Nicht-Holz usw., die Aristoteles im Blick hat. Es geht ihm um die Prädikate verneinender Urteile, für die Platon zwar keine Ideen ansetzt, es aber in Konsequenz des Argumentes ‚Einheit bei der Vielheit' hätte tun müssen.

4. Das Argument vom Denken her (ἀπὸ τοῦ νοεῖν). Kurze Erwähnung in *Met.* I 9, 990 b 14–15. Das Argument betrifft das Verhältnis von Denken und Sein. Nach platonisch-akademischer Lehre richtet sich das Denken (νοῦς) auf das Sein, nicht auf das vergängliche Objekt der Wahrnehmung, sondern auf den Allgemeinbegriff, der unabhängig von den individuellen Dingen ist. Das aber sei die Idee. Aristoteles unterstellt den Akademikern die Annahme von Ideen individueller Gestalten oder Gegenstände, von denen man sich Vorstellungsbilder macht, auch wenn sie vergangen sind. Dies müsste, so die aristotelische Argumentation, dann auch auf Phantasiebilder (Hippokentauren, Chimäre) zutreffen, die nie existiert haben. Dann gäbe es ein Denken des Nicht-Seienden und mithin Ideen nicht nur von einzelnen Gestalten und Gebilden (‚Idee des Sokrates', ‚Idee einer einzelnen Pflanze'), sondern auch Ideen von Nicht-Seiendem. Dass Aristoteles mit diesem Argument auf eine Diskussion der Akademie trifft, zeigen Reflexe in den platonischen Spätdialogen wie *Theätet* 188 b – 189 b (Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer falschen Vorstellung) und Parmenides 132 bc; 135 b (Unmöglichkeit des Denkens von Nicht-Seiendem).

5. Ideen von Relationen. Dieses Argument wird gegenüber den vorangegangenen als „sorgfältiger, genauer und unmittelbarer an einen Ideenbeweis herankommend" bezeichnet; in *Met.* I 9, 990 b 15 heißt es nur „genauer". „Genauer bedeutet hier: ‚détaillierter ausgearbeitet' (vgl. *Met.* XIII 5, 1080 a 9). Diese Wertung geht offensichtlich auf Aristoteles zurück, nicht schon auf die Platoniker in der Akademie selber. Der Text ist durch Alexander gerade hier besonders stark gekürzt. In unterschiedlicher Ausführlichkeit werden drei Fälle in Betracht gezogen: a) Reale Einzeldinge, die in einer synony-

men, nicht homonymen Beziehung zueinander stehen, die also die gleiche Benennung und Definition haben, wie z.B. Sokrates ein Mensch ist und eine Pluralität von Einzelmenschen unter die Definition: Mensch fällt. Dies ist eigentlich das gleiche Argument wie das ‚Eines bei Vielen'. b) Abbildungen realer Dinge. Verschiedenen Abbildungen von Menschen ist gemeinsam, dass sie Menschen abbilden. Sie sind aber unter den Begriff ‚Mensch' nach den Distinktionen des Aristoteles (*Cat.* 1) nicht synonym, sondern nur homonym subsumierbar, weil die gemalten Menschen keine wirklichen Menschen aus Fleisch und Blut sind. Sie haben mit dem wirklichen Menschen nur eine mehr oder weniger große Ähnlichkeit bzw. Gleichheit. c) Das Verhältnis: Urbild – Abbild. In diesem Fall werden die Alternativen 1 und 2 kombiniert. Mehrere Abbilder des gleichen Menschen, z.B. Sokrates, gehen auf ein Urbild, den wirklichen Sokrates, zurück, und zwar in homonymem Sinn, weil wir beide ‚Menschen' bzw. ‚Sokrates' nennen. Aristoteles meint nun, dass in allen diesen Fällen die Kategorie des ‚Gleichen' bzw. des ‚Ungleichen' ins Spiel kommt, weil das Gemeinsame zwischen Urbild und Abbild eine gewisse Gleichheit oder Ungleichheit ist. Das würde aber zur Annahme einer Idee des Gleichen oder des Ungleichen und damit zu einer Idee von Relationen führen, weil die dargestellten Gegenstände hinsichtlich ihrer Gleichheit oder Ungleichheit mit dem Urbild in einer Relation stehen. Das Problem der Relation von Gleichem und Ungleichem im Verhältnis zu den Einzeldingen hat Platon im Zusammenhang mit dem Vorgang der Wiedererinnerung im *Phaidon* 74 a–c diskutiert. Für Platon und die Akademie bildet aber das Relative keine für sich bestehende Gattung, weil es unterschiedliche Substanzen unter einer Idee vereinen würde. Aristoteles geht also methodisch hier ebenso vor wie bei der Analyse der vorher behandelten Ideenbeweise Er weist die innere Widersprüchlichkeit der akademischen Lehren nach, die in ihrer Konsequenz zur Annahme von Ideen des Relativen (womit alle Arten der Verhältnisse von Gegenständen gemeint sind) führen, die die Akademiker aber gar nicht anerkannt haben. Dabei hat Alexander hier wie auch sonst den Beweisgang des Aristoteles stark gekürzt. Wenn er „er" sagt, meint er Aristoteles.

„Nebengewächs": Aristoteles bezeichnet in *EN* I 4, 1096 a 22 die Relation als „Nebengewächs der Substanz".

188 R[3]

Den Text gibt Rose nur sehr lückenhaft wieder. Fine lässt den Abschnitt Alexanders über das sophistische Argument vom „dritten Menschen" aus, insofern mit Recht, als Alexander für diesen Abschnitt den Aristotelesschüler Phanias (Phainias) als Quelle angibt. Dieser Text kann also nicht bei Aristoteles gestanden haben. Er wird aber hier mit übersetzt, um die Argumentation vollständig vor Augen zu führen; Gigon inkorporiert den Text in sein Frag-

ment 118. Aristoteles selbst erwähnt den „dritten Menschen" sonst nur kurz (*Met.* I 9, 990 b 17; VII 13, 1039 a 2; XI 1, 1059 b 8, XIII 4, 1079 a 13), nur etwas ausführlicher in *Soph. El.* 22, 178 b 36 – 179 a 10. Das Argument vom „dritten Menschen" (in Met. I 9, 990 b 17 nur als Stichwort erwähnt) war in der Akademie viel diskutiert, ebenso in der modernen Forschung (Arpe 1941, Wilpert 1941, Döring 1972, Graeser 1974, Fine 1993, hier jedoch sehr kompliziert).

Aristoteles sah im „dritten Menschen" kein zugkräftiges Argument gegen die Ideenlehre, sondern eine absurde Konsequenz, die sich aus der Ideenlehre ergibt, die diese zwar desavouiert, aber zugleich einen Fehler darstellt. Die mindestens drei unterschiedlichen Versionen des Argumentes laufen alle auf die Konsequenz hinaus, dass es neben Idee und Einzelding ein zusätzliches Drittes geben müsse. Dieser Gedankengang soll der Ideenlehre den Boden entziehen, aber in der (für die ganze Schrift *Über die Ideen* charakteristischen) immanenten Beweisführung, wonach die Ideen hypothetisch angenommen werden und dann gezeigt wird, zu welchen Konsequenzen diese Annahme führen müsste. Ausgangspunkt des Ganzen ist Platon selber, der im *Parmenides* (130 e – 132 b) dem Parmenides den folgenden Grundgedanken selber in den Mund gelegt hat: Das viele Gleichartige ist gleichartig aufgrund der Teilhabe an der Idee des Gleichartigen (z.B. der Größe, der Kleinheit usw.). Die Idee wiederum ist dem vielen Gleichartigen gleichartig. Das erfordert eine neue, für Einzelding und Idee gemeinsame Idee und im Sinne eines Regressus ad infinitum eine immer weitere Idee. Platon hat die Schwierigkeit gesehen, verwendet aber nicht den Terminus „dritter Mensch". Daran knüpfen die Diskussionen in der Akademie an; Aristoteles setzt den Terminus „dritter Mensch" schon voraus.

Die Darlegung der einzelnen Beweise bei Alexander ist nicht immer klar; Alexander verkürzt die Schrift des Aristoteles und fügt ihr aus anderen Quellen weitere Argumente hinzu. Er führt folgende Argumente an: 1. Neben dem Einzelmenschen und der Idee des Menschen muss es ein Drittes geben, einen Allgemeinbegriff, der alle Menschen umfasst. Das kann nicht die Idee sein, weil diese eine zahlenmäßige Einheit ist. Mit dem 2. und 3. Argument unterbricht Alexander exkursartig das Referat aus der aristotelischen Schrift *Über die Ideen* (also nicht Bestandteil des Fragmentes): 2. Das sophistische Argument. Der Mensch geht spazieren. Es geht aber nicht die Idee des Menschen spazieren, da sie unwandelbar ist, auch nicht gerade ein Einzelmensch, weil wir dies nicht wissen. Subjekt des Satzes: Der Mensch geht spazieren ist weder die Idee noch der Einzelmensch. Also braucht man ein Drittes. 3. Der Mensch ist bestimmt durch seine Teilhabe an der Idee des Menschen. Es hat aber der Einzelmensch keine Relation zur Idee und auch nicht „der Mensch selbst", er ist ja die Idee. Also muss es ein Drittes geben. Für dieses Argument beruft sich Alexander auf den Aristotelesschüler Pha(i)nias (F 9 Wehrli), der seinerseits das Argument auf Polyxenos zurückführt, der der platoni-

schen Akademie nahe stand und Schwager von Dionys II. war. Polyxenos bestreitet offensichtlich den Methexis-Charakter und geht von einem reinen Chorismos zwischen Einzelding und Idee aus. Wie er dies im einzelnen begründete, ist unklar. Mit dem 4. Argument kehrt Alexander (wahrscheinlich) wieder zur Schrift *Über die Ideen* zurück. Er teilt allerdings mit, dass dieses Argument auch Eudemos aus Rhodos (F 28 Wehrli) benutzt habe. Da er außerdem mitteilt, dass dieses 4. Argument in der Sache mit dem ersten identisch sei, bleibt unklar, wieweit er sich für beide Argumente auf Aristoteles stützt und dann Eudemos (der ca. 20 Jahre jünger als Aristoteles war) anhangsweise erwähnt. Das Argument ist in zwei Varianten unterteilt: 4a. Der Einzelmensch ist jeweils ein anderer. Das Wort „Mensch" bezieht sich sowohl auf den Einzelmenschen wie auf die Idee. Im Sinne der Ideenlehre müsste es dann ein übergeordnetes Drittes geben, und dann wieder ein Viertes, so dass ein Regressus ad infinitum entstünde. 4b. Mensch und Idee des Menschen sind einander ähnlich durch Teilhabe an etwas Identischem. Beides erfordert ein Übergeordnetes und führt zu einem Regressus ad infinitum. Diese Überlegung, die sich durch alle Argumente zieht, führt Alexander ausdrücklich auf die aristotelische Schrift *Über die Ideen* zurück.

„im ersten Buch": Überliefert ist: „im vierten Buch" (ἐν τετάρτῳ), aber das kann nicht sein. Daher haben alle Herausgeber in ἐν πρώτῳ geändert.

118, 3 Gigon

Der Text ist nicht bei Rose aufgenommen, auch nicht bei Fine, gehört aber evident zu der aristotelischen Schrift *Über die Ideen*. Alexander kommentiert unter Rückgriff auf diese Schrift das an die Erwähnung des „dritten Menschen" anschließende Stück der aristotelischen *Metaphysik* (I 9, 990 b 17–22), das in der gedrängten Kürze nahezu unverständlich ist. Der hier vorliegende Text ist ein durch Alexander verkürzter Auszug aus der Schrift *Über die Ideen*. Aristoteles geht darin auf die platonische Prinzipienlehre ein, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern um unter Bezugnahme auf diese Lehre die Unhaltbarkeit der Ideenlehre zu demonstrieren.

Zunächst dokumentiert er eindeutig, dass diese Lehre in den beiden Prinzipien „Eins" (ἕν) und „Unbestimmte Zweiheit" (ἀόριστος δυάς) gipfelt. Es handelt sich dabei um „gemeinsames Lehrgut der Akademie" (Happ 1971, 91), das auf Platon selber zurückgeht, denn mit dem Hinweis auf die Schrift *Über das Gute* ist auf Platon selber gezielt. Die Bedeutung und Integration dieser Prinzipienlehre haben vor allem H. Krämer (1959) und K. Gaiser (1963) unfassend und (trotz der Einwände eines Teils der deutschen und vor allem der angelsächsischen Platonforschung) weitgehend überzeugend dargetan. Die besonders umstrittene Frage, ob diese Prinzipienlehre eine Spätphase in der platonischen Philosophie darstellt oder schon hinter den mittleren Dia-

logen steht, kann als für Aristoteles unerheblich hier beiseite bleiben. Aristoteles allerdings trennt stets die (reine) Ideenlehre von deren Verknüpfung mit der Zahlenlehre als zwei verschiedene Aspekte (*Met.* XIII und XIV). Platon hat die Prinzipienlehre in der Akademie mündlich vorgetragen und nicht schriftlich wiedergegeben, daher der Ausdruck: „Ungeschriebene Lehre", der in der neueren Forschung viele Kontroversen ausgelöst hat, den aber schon Aristoteles gebraucht: „in den sogenannten ungeschriebenen Lehren" (ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασι, *Phys.* IV 2, 209 b 15). Dass in dem Dualismus von „Eins" und „Unbestimmter Zwei" letztere mit der Materie gleichgesetzt ist, sagt Alexander eindeutig. Nach dem Bericht Alexanders hat Aristoteles in der Schrift *Über die Ideen* im Zusammenhang mit der Prinzipienlehre mehrere Einwände formuliert, die so geordnet waren: 1) Die Prinzipienlehre hebt die Ideenlehre auf, 2) die Ideenlehre hebt die Prinzipienlehre auf. Im einzelnen: 1a) Sind Ideenzahlen und die „Unbestimmte Zwei" Prinzip, so müsste es, wenn die Zahl das Erste ist, eine „Idee der Zahl" geben, b) die Zahl ist immer Zahl von etwas und damit etwas Relatives. Ist die Zahl Prinzip, wäre das Relative primär gegenüber dem Seienden, c) die Idee ist als Urbild Urbild von etwas. Wenn die Prinzipien Prinzipien von Ideen sind, sind die Ideen Urbilder und Abbilder zugleich. 2a) Ideen und Prinzipien sind als von den Dingen gemeinsam Ausgesagtes das gleiche. Es kann aber nicht Prinzipien von Prinzipien und Ideen von Ideen geben. Daher können „Eins und Unbestimmte Zwei" nicht oberste Prinzipien sein, b) eine Idee kann nicht von einer anderen Idee generiert sein. Das müsste aber bei der Annahme von „Eins" und „Unbestimmter Zwei" der Fall sein, denn sie müssten von der „Zwei selbst" und der „Eins selbst" generiert sein. Dann können beide nicht oberste Prinzipien sein (hier wird die „Unbestimmte Zweiheit" als „Materie" bezeichnet), c) die „Unbestimmte Zwei" kann nichts Erstes und mithin keine Idee sein. Es muss aber etwas Erstes da sein, woran die „Unbestimmte Zwei" wie alle anderen Zweien Anteil haben würde. d) Ideen sind einfach. Sie können nicht aus verschiedenartigen Ideen hervorgehen.

Wieweit Alexander den aristotelischen Text verkürzt hat, wissen wir nicht. Er gibt jedenfalls Einblick in die Diskussionen innerhalb der Alten Akademie, wenn auch in schematisierter Form.

189 R[3]

Der Text ist dem zweiten Buch der Schrift *Über die Ideen* entnommen. Er knüpft an *Met.* I 9, 991 a 14–20 an, wo Aristoteles neben Eudoxos noch Anaxagoras nennt, von dessen Mischungstheorie das Argument eigentlich ausgeht. Aber im Zusammenhang mit einer Diskussion um die Ideenlehre und ihrer Varianten in der Akademie kommt nur Eudoxos in Frage, der zur Zeit der Abfassung der Schrift *Über die Ideen* noch lebte (er starb nach Platon,

ca. 342/1) und wenigstens zeitweise (er war viel auf Reisen) in der Akademie wirkte. Aristoteles bezeichnet in der *Metaphysik* die Lehre des Eudoxos als leicht widerlegbar und das ist sie in der Tat, sofern man sie auf eine Stufe mit der platonischen Ideenlehre stellt. Denn die Auffassung, die Dinge kämen durch Mischung der Ideen zustande, bedeutet die Annahme einer immanenten Seinsursache (Näheres bei H. Karpp, Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos, Würzburg 1933, 28 ff.), und es war für Aristoteles ein Leichtes zu zeigen, dass es sich bei dieser Auffassung gar nicht mehr um Ideen im Sinne Platons handelt, weil die Ideen unlösbar mit den Dingen verbunden sind und dann nicht für sich existieren können. Dabei ist die Argumentationsstrategie des Aristoteles die, die Theorie des Eudoxos nicht für sich, sondern nach dem Maßstab der platonischen Idee zu prüfen und dann nachzuweisen, dass die Theorie des Eudoxos den Postulaten Platons für die Idee (Ganzheit, Unaffizierbarkeit, Unteilbarkeit) nicht standhält.

Eudoxos hat seine Auffassung von den Ideen wahrscheinlich nicht in Form einer philosophischen Schrift, sondern nur mündlich in der Akademie vorgetragen, vgl. F. Lasserre, Die Fragmente des Eudoxos, Berlin 1966, hier 148–151 und F D 1–2. Aristoteles hat Eudoxos auch auf dem Gebiet der Ethik kritisiert (*EN* X 2, 1173 b 9–25), zugleich aber seinen untadeligen Charakter hervorgehoben.

Über die Philosophie des Archytas

Der Titel ist überliefert im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios unter Nr. 92, als Beginn einer Serie von zehn Titeln doxographischer Monographien über zwölf Philosophen. Ganz ähnlich hat später Theophrast Schriften über einzelne Philosophen verfasst, wohl als Vorstudien zu seinem großen Werk *Lehrmeinungen der Naturphilosophen* (φυσικῶν δόξαι). Wollte man annehmen, dass diese Einzelschriften für Aristoteles Materialsammlungen und Bestandsaufnahmen als Vorbereitung für die philosophische Auseinandersetzung gewesen sind, so fällt auf, dass im Falle des Archytas die drei Bücher, die diese Schrift immerhin umfasst hat, in den Pragmatien kaum einen Niederschlag gefunden haben. Eine Ausnahme bildet lediglich *Met.* VII 2, 1043 a 21–26 (Erklärung von Wind- und Meeresstille). Vielleicht konnte Aristoteles die umfangreichen Exzerpte und Berichte, die er sich über die Schriften des Archytas zu Musik und Mathematik angelegt hatte, aus thematischen Gründen in den Pragmatien wenig verwenden.

Dass die nicht geringen Reste der Werke des Archytas unter den Fragmenten der Vorsokratiker (VS) zu finden sind, ist paradox. Archytas lebte in

der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, also nach Sokrates. Er war mit Platon befreundet (*Ep.* VII 338 c); vielleicht kannte auch Aristoteles ihn persönlich. Aristoxenos hat in einer Schrift *Leben des Archytas* (F 47–50 Wehrli) diesen als Vorbild pythagoreischer Lebensführung dargestellt.

Aus der Schrift des Aristoteles über Archytas ist im Grunde nichts überliefert. Dass Rose und Gigon die beiden hier übersetzten Fragmente unter diesen Titel gestellt haben, liegt daran, dass im Schriftenkatalog des Diogenes Laertios unter Nr. 94 ein Titel *Auszüge aus dem Timaios und aus den Schriften des Archytas* aufgeführt ist. Wie sich diese Schrift zu derjenigen *Über die Philosophie des Archytas* verhält, ist unklar. Über alle mit Archytas zusammenhängenden Fragen und Probleme informiert ausführlich C. A. Huffmann 2005.

206 R[3]

Das Fragment besagt über Archytas nichts. Es stammt aus der im Katalog unter Nr. 94 angegebenen Schrift und bezieht sich nur auf den Teil der Schrift, der sich auf den platonischen *Timaios* erstreckt. Eine Verbindung zwischen dieser Schrift und Archytas könnte allenfalls darin liegen, dass nach Meinung des Aristoteles Archytas und der zu ihm gehörige Kreis der Pythagoreer in Unteritalien die Theorien über den Kosmos im *Timaios* angeregt haben können. Zugleich zeigt sich erneut, wie weit schon durch Aristoteles selber die Epitomierung wichtiger Literatur eingesetzt hat.

207 R[3]

Auch dieses Fragment muss aus der bei Diogenes unter Nr. 94 aufgeführten Schrift stammen. Der Text stammt von dem Neuplatoniker Damaskios (geb. ca. 462), dem letzten Schulhaupt der Akademie, und zwar aus dessen Schrift Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν (Dubitationes et solutiones de principiis). Die Schrift ist überhaupt zum ersten Mal von C. A. Ruelle 1889 ediert. Sie ist eigentlich ein Kommentar zur ersten Hypothesis des platonischen *Parmenides*. Damaskios hat im übrigen Kommentare zu den platonischen Dialogen *Phaidon*, *Philebos* und *Parmenides* geschrieben.

Der Text ist alles andere als klar. Einerseits wird mit Rekurs auf Platon (*Phaidon* 83 b) und die Pythagoreer eine Trennung zwischen den Ideen und den wahrnehmbaren Gegenständen betont. Dabei wird „die Materie selbst" von den materiehaltigen Gegenständen abgegrenzt und demnach als Prinzip verstanden (näheres bei H. Happ, 1971, passim). Gleichzeitig aber soll die Materie bei den Pythagoreern „fließend und stets anders werdend" sein. Das passt aber nur für die materiehaltigen Gegenstände, nicht für die „Materie selbst". Huffmann (2005) urteilt nach minutiöser Analyse des Textes (588–591), dieses Fragment sei „a leap in the dark"(591).

Über Demokrit

Während Simplikios den Schriftentitel *Über Demokrit* eindeutig bezeugt, fehlt er sowohl bei Diogenes Laertios als auch in den anderen Schriftenverzeichnissen. Der Titel *Über demokritische Probleme* (Nr. 124 bei Diogenes Laertios) kann diese Lücke kaum füllen und auch nicht mit der Monographie *Über Demokrit* identisch sein. Dass Aristoteles sich in einer gesonderten Schrift Material aus dem Werk Demokrits zusammenstellt, ist deshalb verständlich, weil es keinen der sog. Vorsokratiker gibt, mit dessen Lehren sich Aristoteles teils mit, teils ohne die Nennung des Namens intensiver auseinandergesetzt hat als mit Demokrit (vgl. die Belege bei Bonitz, Index Aristotelicus 175 a 35 – 176 a 40). Allerdings ist hier die Bezeichnung ‚Vorsokratiker' (im zeitlichen Sinne) besonders unsinnig, weil der ca. 460 geborene Demokrit Sokrates um mindestens 25 Jahre überlebt hat und in hohem Alter erst ca. 10 Jahre vor dem Eintritt des Aristoteles in die platonische Akademie gestorben ist. Ferner stand Aristoteles unter dem Eindruck des seltsamen und bis heute nur unzureichend erklärten Befundes, dass Platon Demokrit nie erwähnt, obwohl es aus thematischen Gründen wiederholt nahe gelegen hätte. Ob dieses Schweigen Platons die Demokritdoxographie des Aristoteles beeinflusst hat, ist schwer zu sagen. Sie ist ihrerseits insofern einseitig, als sie jedenfalls in den Pragmatien nur die Naturphilosophie, nicht die Ethik Demokrits berücksichtigt.

208 R^3

Der Text kann nur im zweiten Teil als Fragment des Aristoteles gelten. Im ersten Teil referiert Simplikios einen Kommentar des Alexander zu einer Darstellung und Kritik der atomistischen Kosmoslehre in der aristotelischen Schrift *Über den Himmel*, in der hier Demokrit nicht mit Namen genannt ist. Alexander fügt den Namen Demokrit hinzu. Erst danach führt Simplikios eine Partie aus der aristotelischen Schrift *Über Demokrit* im Wortlaut an.

Diese Partie (= VS 68 A 37 = T 44 a Taylor) gilt als komprimierte Darstellung des zentralen Lehrstücks Demokrits. Ob dabei in der Begrifflichkeit gelegentlich mit aristotelischer Übermalung zu rechnen ist, muss offen bleiben. Für den weiteren Kontext vgl. C. C. W. Taylor, The Atomists: Leucippus and Democritus. Fragments. A text and translation with a commentary, Toronto 1999.

Logik

F 112–124 R[3]

(Uwe Dubielzig)

Übersetzungen

Thesen

p. 105 T 1 R[3] (nicht bei Gigon)

aus: Alexander von Aphrodisias, in Ar. *Top.* prooem. (CAG II 2 p. 5, 17–19 Wallies)
Über die sogenannte Dialektik hat Aristoteles hauptsächlich in den vorliegenden Büchern, die [...] den Titel *Topik* tragen, daneben aber auch in anderen Schriften gehandelt.

p. 105 T 2 R[3] (121 Gigon)

aus: Alexander von Aphrodisias, in Ar. *Top.* I 2, 101 a 26 (CAG II 2 p. 27, 11–21 Wallies)
[Am Anfang der *Topik* (I 2, 101 a 25–28) sagt Aristoteles, die in Angriff genommene Untersuchung diene drei Zwecken: der Übung, der Gesprächsführung und der Pflege der philosophisch begründeten Wissenschaften. Alexander erwägt zwei Deutungen des Begriffes Übung: Entweder – so Alexander – meint Aristoteles damit Streitgespräche zwischen je zwei Schülern,] oder er bezeichnet wohl auch die (von je einem Schüler zu übende) Kunst des ‚nach beiden Seiten hin Disputierens' als Übung. Diese Art von Reden war aber schon den Alten geläufig, hielten sie doch die meisten ihrer öffentlichen Vorträge in dieser Weise ab, nicht, wie es heutzutage üblich ist, anhand von Büchern; denn damals gab es noch gar keine solchen Bücher, sondern es wurde eine These aufgestellt, und dann disputierte man der Übung halber auf diese These hin und erprobte so, indem man den vorgegebenen Satz mit allgemein anerkannten Gründen bald zu bekräftigen, bald zu erschüttern suchte, seine Fähigkeit, zu den jeweiligen Vorhaben geeignete Argumente zu finden. Und in der Tat gibt es sowohl von Aristoteles als auch von Theophrast verfasste Bücher solchen Inhaltes: Sie bieten (Beispiele für) die (Kunst der) mit allgemein anerkannten Gründen auf kontradiktorische Aussagenpaare zielenden Disputation. So sagt Aristoteles denn (hier, in der Einleitung der *Topik*), die Dialektik sei für die Übung in solchen Streitreden nützlich; denn wenn wir über eine Methode zur Auffindung von Gegenargumenten verfügen –

und das ist eben die Erkenntnis der Gemeinplätze –, werden wir (vorgegebene Thesen) leichter auf ihre Stichhaltigkeit prüfen können.

p. 105 T 3 R[3] (122 Gigon)

aus: Theon, *Progymnasmata* 2, RhGr I p. 165, 2–5 Walz = RhGr II p. 69, 1–4 Spengel

Beispiele für die Übung an (vorgegebenen) Thesen kann man Schriften des Aristoteles und Theophrasts entnehmen, denn es gibt viele von ihnen verfasste Bücher, die den Titel *Thesen* tragen.

Über Probleme

112 R[3] (112 Gigon)

aus: Alexander von Aphrodisias, in Ar. *Top.* I 8, 103 b 2 (CAG II 2 p. 62, 30 – 63, 19 Wallies)

Man könnte die weitere Frage aufwerfen, unter welche Gattung der Probleme Probleme der folgenden Art einzuordnen seien: Warum zieht der sogenannte Magnetstein das Eisen an? und: Welche Beschaffenheit haben zur Weissagung dienende (oder: befähigende) Wasser? Denn es hat den Anschein, als ließen sich diese Probleme in keine der gegebenen (vier Gattungen von Problemen) einordnen. Oder handelt es sich dabei gar nicht um dialektische Probleme, um solche Probleme also, mit deren Bestimmung und Einteilungen (allein) sich diese Untersuchung beschäftigt? Nun, die dialektischen Probleme sind nach Anzahl und Inhalt den (dialektischen) Vorgaben gleich; diese letzteren aber haben wir als Fragen nach (je einer der beiden Aussagen) kontradiktorischer Satzpaare definiert, und die Unterscheidung zwischen derartigen Problemen und Satzfragen beruht lediglich auf der Aussageweise. Wie demnach die Frage: Was ist der Mensch? keine dialektische Frage ist, so ist auch die Frage: Welche Beschaffenheit haben zur Weissagung dienende (oder: befähigende) Wasser? kein dialektisches Problem. Da also Fragen der Art: Warum ist das der Fall? oder: Was ist das? von vornherein keine (dialektischen) Vorgaben sind, handelt es sich (bei den eingangs genannten Fragen) doch wohl auch nicht um dialektische Probleme. Vielmehr sind in dieser Art formulierte Probleme naturwissenschaftliche Probleme, wie Aristoteles in seiner Schrift *Über Probleme* gesagt hat; denn die Probleme, die von natürlichen Erscheinungen, deren Ursachen unbekannt sind, aufgeworfen werden, sind naturwissenschaftliche Probleme. Allerdings treten auch im Bereiche der Naturwissenschaften dialektische Probleme auf, gerade so, wie es ja auch in den Bereichen der Ethik und der Logik welche gibt; doch sind die Probleme von jener (logi-

schen) Struktur dialektisch, die von dieser dagegen naturwissenschaftlich. Und es lassen sich wohl alle dialektischen Probleme auf die Frage, ob etwas der Fall sei, bzw. auf die Frage, ob etwas existiere, zurückführen. Dies aber sind nur zwei der (vier) Fragestellungen, die Aristoteles am Anfang des zweiten Buches der *Zweiten Analytik* aufzählt; die anderen beiden, die, warum etwas (der Fall) sei, und die, was etwas sei, sind keine dialektischen Probleme.

Einteilungen

p. 106 T 1 R[3] (1007 Gigon)

aus: Johannes Philoponos, in Ar. *De gen. et corr.* II 3, 330 b 15 (CAG XIV 2 p. 226, 16–30 Vitelli)

„wie Platon in den *Einteilungen*" (Ar. *De gen. et corr.* II 3, 330 b 16). – Man muss sich fragen, was Aristoteles unter den *Einteilungen*, in denen er Platon darüber (d.h. über das an dieser Stelle Referierte) sprechen lässt, versteht. Nun sagt der (Aristoteles-)Ausleger Alexander, die im Umlauf befindlichen *Einteilungen* Platons seien gefälscht; Aristoteles spreche hier jedoch von Ausführungen, die in dem Dialoge *Der Sophist* stünden: diese bezeichne er als „Einteilungen". Dazu muss man allerdings wissen, dass erstens unter dem Namen Platons stehende *Einteilungen* überhaupt nicht im Umlauf sind und (zweitens) Platon in seinem *Sophisten* offensichtlich nichts von der Art sagt, wie hier gesagt ist, ja, dass man überhaupt keine Stelle finden kann, an der er irgendeine derartige Auffassung darlegt. [...] Man muss also eher das als zutreffend anerkennen, was Alexander gegen Ende (seiner Diskussion der Aristoteles-Stelle) vorschlägt, indem er behauptet, Aristoteles spreche (hier) über die ungeschriebenen Lehren Platons, über die er, Aristoteles, sich selbst Aufzeichnungen gemacht habe, und nenne diese (Aufzeichnungen) *Einteilungen*. In jenen (Lehren) also legt Platon (den Angaben des Aristoteles zufolge die Begriffe) das Große, das Kleine und das Mittlere dar.

113 R[3] (622 Gigon)

aus: Alexander von Aphrodisias, in Ar. *Top.* III 1, 116 b 37 (CAG II 2 p. 242, 1–9 Wallies)

„Zudem ist das an sich Edlere, Verehrungswürdigere und Löblichere (eher als das nur mittelbar so Beschaffene zu erstreben)" (Ar. *Top.* III 1, 116 b 37–38). – Jetzt verwendet Aristoteles die Wörter „edler", „verehrungswürdiger" und „löblicher" in einem allgemeineren Sinne. In der *Einteilung der Güter* hat er nämlich die eher grundlegenden unter den Gütern wie Götter, Eltern, Glückseligkeit als verehrungswürdig bezeichnet, die Tugenden und die ihnen entsprechenden Handlungen als edel und löblich, alles, wovon ein guter, aber

auch ein schlechter Gebrauch gemacht werden kann, als (bloße) Möglichkeiten und alles, was eben diese Dinge bewirkt und zu ihnen beiträgt, als nützlich; jetzt aber scheint er auch das Edle, das Löbliche und das Ehrbare unter die Dinge, mit denen es sich wie mit den Möglichkeiten verhält, zu rechnen.

114 R[3] (82 Gigon)

aus: Diogenes Laertios III 80–109
Laut Aristoteles unterschied Platon die Dinge auf folgende Weise: [...] Auf diese Weise teilte Platon nach Aristoteles die ersten Dinge ein.

115 R[3] (83 Gigon)

aus: Codex Marcianus 257 Blatt 250–253
Einteilungen des Aristoteles. Die Seele wird in drei Teile eingeteilt. [...]

Aufzeichnungen (?)

116, 1 R[3] (770 Gigon)

aus: Simplikios, in Ar. *Cat.* 4, 1 b 25 (CAG VIII p. 64, 18–19; 64, 29 – 65, 13 Kalbfleisch)
Aber warum, fragen die Anhänger des Lukios, hat Aristoteles (bei der Verteilung der Begriffe auf die zehn Kategorien) die Konjunktionen übergangen, wenn doch auch sie sinntragende Wörter sind? [...] Zusätzlich fragen sie aber auch nach dem den Artikeln (auf der Kategorientafel) zukommenden Platze, gilt von diesen doch das gleiche, denn auch sie sind gleichsam Konjunktionen, (nämlich solche,) die zusätzlich (zu ihren Bezugswörtern) das männliche bzw. das weibliche Geschlecht bezeichnen, (und zwar) in unbestimmter Weise, da sie das Wesen (des von ihrem jeweiligen Bezugswort Bezeichneten) nicht bestimmen; deswegen werden die Artikel von einigen ja auch ‚unbestimmt' genannt. Welcher (Kategorie) aber sollen die Negationen, die Privationen und die verschiedenen Beugungs- und Ableitungsformen der Wörter eingereiht werden? Nun, diese Frage hat Aristoteles selbst in seinen *Aufzeichnungen* beantwortet: Sowohl in seinen *Untersuchungen über Methoden* als auch in seinen *Einteilungen* und in einer weiteren Aufzeichnung, (dort,) wo die Aufschrift *Über den sprachlichen Ausdruck* steht – wenn auch einige nicht glauben, dass es eine echte Schrift des Aristoteles ist, so ist es doch jedenfalls ein Werk eines Mitgliedes seiner Schule –, fügt er nämlich je einem Überblick über die Kategorien hinzu: „Ich meine diese einschließlich ihrer Fälle", d.h. Beugungs- und Ableitungsformen; und auch mit den

Negationen, den Privationen und den Indefinita hat er die Lehre von den Kategorien verknüpft. ‚Unbeschuht sein' gehört also in dieselbe Kategorie wie ‚beschuht sein': Weil die Negationen und die Privationen nämlich immer in dem Bereiche auftreten, in dem sie Bestehendes aufheben, werden sie zu Recht auf die Bereiche zurückgeführt, in denen die (entsprechenden) Habitus und Affirmationen ihren Platz haben.

116, 2 R[3] (771 Gigon)

aus: Dexippos, in Ar. *Cat.* 4, 1 b 25/27 (CAG IV 2 p. 33, 8–21 Busse)

SELEUKOS: Welcher (Kategorie) aber, fragen (die Gegner), sollen die (bei Begriffen) in jeder einzelnen Kategorie (begegnenden) Negationen, Privationen, Indefinita und Beugungs- und Ableitungsformen eingereiht werden?

DEXIPPOS: Darüber hat Aristoteles selbst in seinen *Aufzeichnungen* eine bessere Belehrung (als hier [d.h. in den *Kategorien*]) erteilt: (Dort) hat er nämlich, nachdem er einen Überblick über die Kategorien gegeben hat, die Lehre von ihnen mit ihren Fällen, ihren Negationen, ihren Privationen und ihren Indefinita ergänzt, wobei er mit „Fällen" die Beugungs- und Ableitungsformen gemeint hat. ‚Unbeschuht sein' wird also in dieselbe Kategorie wie ‚beschuht sein' und ‚unbewaffnet sein' ebenso wie ‚bewaffnet sein' in die des Habens gehören. So werden denn die Negationen in dieselben (Kategorien) wie die (entsprechenden) Affirmationen und die Indefinita in dieselben (Kategorien) wie die (entsprechenden) Definita gehören. Die Negationen und die Privationen treten nämlich immer je in dem Bereiche auf, in dem sich das (von ihnen) Aufgehobene nicht (mehr) befindet. (Negative Begriffe) werden also wohl zu Recht auf die (entsprechenden) Habitus und Affirmationen zurückgeführt. Folglich wird auch das Tote in denselben Bereich wie das Lebende und die Blindheit in denselben wie das (Seh-)Vermögen gehören, und in (allen) anderen Fällen wird dieselbe Regel gelten.

Kategorien und Analytiken

p. 105 T 4 R[3] (653, 1 Gigon)

aus: Pseudo-Ammonios, in Ar. *Cat.* praef., Ausgabe Venedig 1545/46, Bl. 13a

Wohl heißt es, man habe in der Großen Bibliothek vierzig Bücher *Analytiken* und zwei Bücher *Kategorien* gefunden; als echt aristotelisch haben die Ausleger aber von den *Kategorien*-Büchern nur dieses (vorliegende), von den *Analytiken* vier anerkannt. Diese Anerkennung beruht auf dem sachlichen Gehalt, auf der sprachlichen Gestalt und darauf, dass der Philosoph in seinen

sonstigen Abhandlungen immer nur dieses (vorliegende) Buch (über die Kategorien) erwähnt.

p. 105 T 6, 1 R³ (652 Gigon)

aus: Elias/David, in Ar. *Cat.* prooem. (CAG XVIII 1 p. 133, 9–18 Busse)

Als echt erweist sich das vorliegende Buch [...] durch seine sprachliche Gestalt und die Kraft seiner Argumente; (zudem) dadurch, dass Aristoteles es in anderen, (sicher) von ihm stammenden Büchern unter seinem Titel zitiert und dabei vermerkt: „wie in den *Kategorien* gesagt ist"; (sodann) dadurch, dass seine Schüler in eifriger Nachahmung des Meisters über denselben Gegenstand Bücher desselben Titels geschrieben und dabei das Verhältniswort ‚über' verwendet haben; (des weiteren) dadurch, dass es die Prüfung durch seine attischen Ausleger bestanden hat – während man nämlich in alten Bibliotheken vierzig Bücher *Analytiken* und zwei Bücher *Kategorien* gefunden hat, erkennen sie nur vier Bücher *Analytiken* und ein Buch *Kategorien* als echt an –; und (schließlich) wäre, wenn die vorliegende Schrift nicht echt wäre, die ganze Darstellung der Logik ‚kopflos'.

p. 105 T 6, 2 R³ (654 Gigon)

aus: [Anonymus], in Ar. *Cat.* prolog., p. 33 b 25–34 Brandis

Dass (das vorliegende Buch) echt ist, erweist sich erstens an der Geschlossenheit seiner Darstellung und der dichten Fülle der Gedanken, die allenthalben für Aristoteles kennzeichnend sind; (zweitens) daran, dass von Angehörigen seiner Schule Schriften desselben Titels verfasst worden sind; (drittens) daran, dass Aristoteles es – ich meine das vorliegende Werk – in anderen, sicher von ihm stammenden Schriften erwähnt, wobei er es ausdrücklich unter dem Titel *Kategorien* zitiert; (viertens) daran, dass es die Prüfung durch alle Attizisten bestanden hat und dass alle (Beurteiler) von den beiden Büchern zu demselben Thema, die man gefunden hat, nur dieses vorliegende für echt erklärt haben – gerade so, wie sie, dem Bericht des Adrastos zufolge, von vierzig Büchern *Analytiken* nur die vier (bekannten als echt) anerkannt haben –; und schließlich daran, dass die Philosophie des Aristoteles ohne das vorliegende Buch ‚kopflos' wäre.

117, 1 R³ (651 Gigon)

aus: Simplikios, in Ar. *Cat.* prooem. (CAG VIII p. 18, 16–21 Kalbfleisch)

Adrastos berichtet in seiner Schrift *Über die Anordnung der Werke des Aristoteles*, dass noch ein weiteres Buch über die Kategorien unter dem Namen des Aristoteles im Umlauf sei; auch dieses (andere Buch) sei kurz und in der Ausdrucksweise knapp und unterscheide sich nur in wenigen (begrifflichen)

Einteilungen (von dem vorliegenden Buche); sein Anfang aber laute: „Von den seienden Dingen ist das eine ...“. Die Anzahl der Zeilen gibt Adrastos als für jedes der beiden Bücher gleich an, so dass er das Wort ‚kurz‘ in Bezug auf die Ausdrucksweise verwendet haben muss: Die (darin enthaltenen) Untersuchungen können also nur in Form je eines knappen Abrisses dargeboten sein.

117, 2 R[3] = p. 105 T 5 R[3] (650 Gigon)

aus: Ammonios, in Ar. *Cat.* praef. (CAG IV 4 p. 13, 20–25 Busse)
Man muss wissen, dass sich in den alten Bibliotheken vierzig Bücher *Analytiken* und zwei Bücher *Kategorien* gefunden haben. Von den letzteren hatte das eine die Aufschrift – damit meine ich den Anfang – „Von den seienden Dingen werden einige als homonym bezeichnet, andere als synonym“; das andere, das wir jetzt vor Augen liegen haben, trug ungefähr die folgende Aufschrift: „Als homonym bezeichnet man die Dinge, die nur den Namen gemeinsam haben, während ihre Begriffsbestimmung je eine andere ist“ (*Cat.* 1, 1 a 1–2). Dem letzteren Buche hat man den Vorzug gegeben, weil es nach Gliederung und Inhalt umfassend ist und allenthalben erkennen lässt, dass Aristoteles sein ‚Vater‘ ist.

117, 3 R[3] (653, 2 Gigon)

aus: Pseudo-Ammonios, in Ar. *Cat.* praef., Ausgabe Venedig 1545/46, Blatt 17a
Man hat [...] zwei Bücher *Kategorien* gefunden, die einander in allen Teilen, ja schon gleich in der Einleitung sehr ähnlich sind. Der Anfang des einen Buches lautet nämlich „Von den seienden Dingen sind einige homonym, andere synonym“, und das ist fast der gleiche Anfang wie der des (anderen, des) vorliegenden Buches. Nur dieses (letztere Buch aber) ist von allen Auslegern als ein echtes Werk des Philosophen beurteilt worden.

117, 4 R[3] (655 Gigon)

aus: Boethius, in Ar. *Cat.* praef., Patrologia Latina 64 Migne, col. 161D–162A
Von Aristoteles selbst und von keinem anderen stammt dieses Buch, denn in seiner ganzen Philosophie gibt es nichts, was zu dem in diesem Werke Behandelten in Widerspruch stünde, und gerade die Kürze und Schärfe (der Argumentation) passt zu Aristoteles ausgezeichnet. [...] Allerdings gibt es ein weiteres Buch des Aristoteles, das dieselben Gegenstände erörtert und fast denselben Inhalt hat, während es sich in seiner sprachlichen Gestaltung (von dem vorliegenden Buche) unterscheidet. Aber nur dieses (vorliegende) Buch hat die Anerkennung der Echtheit erlangt.

Über (die) Gegensätze / Über die Gegenteiligkeiten

p. 109 T 1 R³ (627 Gigon)

aus: Simplikios, in Ar. *Cat.* 10, 13 a 37 (CAG VIII p. 407, 18–20 Kalbfleisch)

[Simplikios kündigt ein Zitat aus einem (angeblichen) Buche des Archytas *Über Gegensätze* (*VS* 47 B 9.4) an, das er für die Vorlage von *Cat.* 10 hält. Das Zitat soll recht ausführlich werden, weil dieses Buch anscheinend so wenig bekannt ist,] dass nicht einmal der göttliche Jamblich einen Auszug daraus in seine *Aufzeichnungen* (d.h. seinen – verlorenen – Kommentar zu den *Kategorien* des Aristoteles) übernommen hat. Vielleicht ist es ihm gar nicht unter die Augen gekommen: Sonst hätte er, der doch das Buch des Aristoteles *Über Gegensätze* einer Untersuchung unterzogen hat, es bestimmt nicht unerwähnt gelassen.

118 R³ (625 [p. 724 b 12–41; 725 a 18–20] Gigon)

aus: Simplikios, in Ar. *Cat.* 10, 11 b 33 (CAG VIII p. 387, 17 – 388, 1; 388, 13–14 Kalbfleisch)

Nachdem der Wortlaut des Aristoteles geklärt ist, wollen wir noch sehen, was die Berühmteren der Ausleger zusätzlich alles zu dieser Stelle erarbeitet haben. Während nämlich die Stoiker auf ihre eigene Leistung in der Logik stolz sind, ist es (diesen Auslegern) daran gelegen zu zeigen, dass es in allen Bereichen, vor allem aber im Falle der Gegenteile Aristoteles gewesen ist, der die Ausgangspunkte für alle Untersuchungen vorgegeben hat, und zwar in einem einzelnen Buche, dem er den Titel *Über Gegensätze* gegeben hat. Darin findet sich denn auch eine kaum zu bewältigende Fülle von Schwierigkeiten, von denen jene(, die Stoiker,) nur einen kleinen Teil angeführt haben. Nur das also, was die Stoiker davon im Einklang mit Aristoteles in ein Lehrgebäude gebracht haben, ist (hier) zu erwähnen; auch das übrige in einer Einführung vorzulegen, wäre nicht sinnvoll. So hat Aristoteles z.B. die oben (*CAG* VIII p. 148, 33–34) genannte verbreitete alte Definition der Gegenteile, nämlich, dass Gegenteile die Dinge seien, die sich in einer gegebenen Gattung jeweils am meisten voneinander unterscheiden, in seinem Buche *Über die Gegensätze* nach vielfältiger Prüfung durch die richtige Definition ersetzt. Stellte er doch weitere Fragen: (1) ob auch die sich unterscheidenden Dinge Gegenteile seien und (2) ob die Unterschiedlichkeit eine Gegenteiligkeit sein könne; (3) ob der gesamte Abstand den größten Unterschied ausmache und (4) ob der Ausdruck ‚die am weitesten voneinander entfernten Dinge' dasselbe wie der Ausdruck ‚die sich am meisten voneinander unterscheidenden Dinge' bedeute; (5) was der Abstand sei und (6) wie man den Ausdruck ‚am weitesten entfernt sein' zu verstehen habe – da sich diese Fragen (mit der bis dahin

üblichen Definition des Gegenteiles) als unlösbar erwiesen hätten, müsse man den Begriff der Gattung ergänzen, damit der Ausdruck ,die in derselben Gattung am weitesten voneinander entfernten Dinge' eine Definition ergebe –; (7) welche Widersprüche sich aus dieser (Definition des Gegenteiles) ergäben, (8) ob (der Bereich der) Gegenteiligkeit ein Teilbereich der Andersartigkeit sei und (9) ob die Dinge, die am meisten andersartig seien, gegenteilige Dinge seien. Und noch mehr Argumente hat er dagegen angeführt. [...] Das aber ist nur ein kleiner Bruchteil der Schwierigkeiten, die Aristoteles in seiner Abhandlung *Über die Gegenteiligkeiten* behandelt hat.

119 R[3] (625 [p. 725 a 31–36; 725 b 15–37] Gigon)

aus: Simplikios, in Ar. *Cat.* 10, 11 b 33 (CAG VIII p. 388, 21–24; 389, 4–18 Kalbfleisch)

Aller dieser Unterscheidungen haben sich die Stoiker bedient, und auch in den anderen Begriffsbestimmungen auf dem Gebiete der Lehre von den Gegenteilen sind sie Aristoteles Schritt für Schritt gefolgt, nachdem er ihnen in seiner Schrift *Über die Gegensätze* die Ausgangspunkte ein für allemal vorgegeben hatte: Sie brauchten sie in ihren eigenen Büchern nur mehr im einzelnen auszuarbeiten. [...] Da die stoische Lehre nun aber von der (beschriebenen) Art ist, wollen wir nun sehen, wie ihre Vertreter sie aus den von Aristoteles übernommenen Vorgaben entwickelt haben. Dieser also sagt in seinem Buche *Über Gegensätze*, dass die Gerechtigkeit das Gegenteil der Ungerechtigkeit sei, man aber nicht sage, dass der Gerechte das Gegenteil des Ungerechten sei, sondern, dass sie sich in einander gegenteiligen Zuständen befänden. Werde man aber – so weiter Aristoteles – auch diese letzteren Begriffe als gegenteilig bezeichnen, so werde der (Begriff des) Gegenteiligen in zwei Bedeutungen verwendet werden, denn dann werde man bald Gegenteile im eigentlichen Sinne – z.B. Güte und Schlechtigkeit, Bewegung und Ruhe –, bald Dinge, insofern sie an Gegenteilen (im eigentlichen Sinne) teilhaben – z.B. das in Bewegung Befindliche gegenüber dem in Ruhe Befindlichen und das Gute gegenüber dem Schlechten –, als Gegenteile bezeichnen. Mit diesen Worten hat Aristoteles klargemacht, warum er die Menschen, die Träger der betreffenden Befindlichkeiten sind, nicht als ,gegenteilig' bezeichnet hat. Da nämlich die Menschen, die Träger der Befindlichkeiten sind, voneinander nur im Sinne einer Teilhabe unterschieden sind, wird man das Teilhabende wohl nicht in gleicher Weise wie das, woran es teilhat, bezeichnen; vielmehr wird man sagen, es habe an jener Befindlichkeit Anteil und – wenn man überhaupt so weit gehen will – es handele sich (bei dem Teilhabenden) um einen paronymen, davon (abgeleiteten) Begriff , wie z.B. das ,Helle' von der ,Helligkeit' (abgeleitet ist). Dementsprechend wird man, wenn auch die Klugheit das Gegenteil der Unklugheit ist, auch nicht gleich die Menschen, die an der einen oder der anderen

dieser beiden Eigenschaften teilhaben, als einander gegenteilig bezeichnen, sondern (nur) soviel sagen, dass sie an gegenteiligen Eigenschaften Anteil haben; und wenn jemand auch diese (Begriffe, die der Träger der Eigenschaften,) als gegenteilig bezeichnen wollte, so sollte er – so Aristoteles – eine Unterscheidung treffen und die ersteren Begriffspaare als Gegenteile im eigentlichen Sinne, die letzteren dagegen als solche, die (nur) infolge ihrer Teilhabe an Gegenteilen (im eigentlichen Sinne) Gegenteile genannt werden, bezeichnen.

120 R[3] (625 [p. 726 a 8–33] Gigon)

aus: Simplikios, in Ar. *Cat.* 10, 11 b 33 (CAG VIII p. 389, 25 – 390, 7 Kalbfleisch)
Darum sagt Chrysipp, dass wohl die Klugheit das Gegenteil der Unklugheit, aber schon nicht mehr im gleichen Sinne die Definition (der einen Eigenschaft) das Gegenteil der Definition (der anderen Eigenschaft) sei; wenn man aber auch die Definitionen einander paarweise gegenüberstelle, dann (nur) auf dem Wege ihrer Rückführung auf die (von ihnen definierten einfachen) Begriffe. Diese Unterscheidung aber findet sich zuerst bei Aristoteles getroffen: Er hält es nämlich nicht für zutreffend, dass ein nicht zusammengesetzter Begriff (wie z.B. der Name einer Eigenschaft) mit der Definition seines Gegenteiles ein Paar von Gegenteilen bilde – so sei z.B. die Klugheit nicht das Gegenteil der Unkenntnis dessen, was gut, was schlecht und was weder das eine noch das andere ist –; und wenn (man) schon (Definitionen in Paaren von Gegenteilen verwenden wolle), dann (müsse man die) Definitionen einander paarweise gegenüberstellen und (dürfe) sie nur deswegen Gegenteile voneinander nennen, weil die von ihnen definierten Begriffe Gegenteile voneinander seien. Sodann entwickelt Aristoteles die Lehre von diesen Dingen weiter, (indem er darlegt,) dass eine Definition genau dann das Gegenteil einer (anderen) Definition sei, wenn entweder in der Gattung oder in dem die Art begründenden Unterschied oder in beiden ein Gegenteil liege. Ein Beispiel: Wenn es zutreffe, dass die Schönheit als die Ebenmäßigkeit der Teile untereinander zu definieren sei, dann sei die Unebenmäßigkeit der Teile untereinander das Gegenteil davon. Hier also liege das, was die Gegenteiligkeit ausmache, in der Gattung; in anderen Fällen sei es in dem die Art begründenden Unterschied zu finden. Auch dafür ein Beispiel: Weiß sei die Farbe, welche den Sehstrahl erweitere, Schwarz dagegen die Farbe, welche ihn verenge. In diesen (Paaren von Definitionen) sei die Gattung dieselbe, und das, was die Gegenteiligkeit ausmache, liege in den die jeweilige Art begründenden Unterschieden. Damit aber ist bereits gesagt, auf welche Weise eine Umschreibung das Gegenteil einer (anderen) Umschreibung (im allgemeinen) ist; folglich werden sich (im besonderen) auch Umschreibungen, die das Wesen (einer Sache) aufzeigen, (also Definitionen) zueinander wie Gegenteile verhalten (können). Soviel aber möge zu diesem Thema vorab genügen.

121 R[3] (625 [p. 726 b 9–19] Gigon)

aus: Simplikios, in Ar. *Cat.* 10, 11 b 33 (CAG VIII p. 390, 19–25 Kalbfleisch)

Aristoteles hat in seinem Buche *Über die Gegensätze* selbst die Frage aufgeworfen, ob es in allen Fällen, in denen jemand, wenn er den einen (von zwei Zuständen) aufgebe, nicht notwendigerweise den anderen annehme, einen (dritten Zustand) gebe, der zwischen den beiden (Zuständen) anzusiedeln sei, oder nicht. Ein Beispiel: Wenn man die richtige Meinung aufgibt, nimmt man nicht notwendigerweise (zugleich) eine falsche Meinung an und umgekehrt, sondern manchmal tritt man aus dem Zustand, in dem man die frühere Meinung vertreten hat, entweder in den Zustand über, in dem man überhaupt keine Meinung hat, oder in den, in dem man (statt einer bloßen unbeweisbaren Meinung) ein (beweisbares) Wissen besitzt; nichts aber liegt zwischen einer wahren und einer falschen Meinung, es sei denn Meinungslosigkeit oder (echtes) Wissen.

122 und 123 R[3] (626 [p. 727 a 16 – b 26] Gigon)

aus: Simplikios, in Ar. *Cat.* 10, 12 b 26 (CAG VIII p. 402, 26 – 403, 24 Kalbfleisch)

Auf abwegige Weise sucht Nikostratos von den Fällen, in denen jemand einen Mangel aus Gewohnheit leidet, ausgehend (die Auffassung des Aristoteles, *Cat.* 10, 13 a 32–36) zu bestreiten: Er behauptet, auch ein Mangel könne in einen Besitz umschlagen. Ein Beispiel: Wer gewohnheitsmäßig ungesättigt und wer gewohnheitsmäßig unbewaffnet ist, befindet sich im Zustand eines Mangels, kann aber leicht in den des entsprechenden Besitzes übertreten, der eine, indem er sich sättigt, der andere, indem er sich bewaffnet. Aristoteles aber hat die Begriffe ‚Besitz' und ‚Mangel' nicht in den Fällen, in denen jemand etwas aus Gewohnheit hat oder nicht hat, sondern in denen, in denen jemand etwas seiner Natur nach hat oder nicht hat, (als Gegensatzpaar) verwendet; und in eben diesen Fällen wird der Ausdruck ‚Gegenüberstellung im Sinne von Besitz und Mangel' denn auch in seinem eigentlichen Sinne gebraucht. Bedienen wir uns also bei der Widerlegung des Nikostratos des Aristoteles eigener Worte! In seinem Buche *Über die Gegensätze* sagt Aristoteles nämlich selbst: „Eine Gruppe von Mängeln wird in Bezug auf Eigenschaften, die einem naturgemäß zu eigen sind, gesagt, eine andere in Bezug auf Eigenschaften, die einem gewohnheitsmäßig zu eigen sind, eine dritte in Bezug auf Eigenschaften, die einem bloß äußerlich anhaften, und eine weitere in Bezug auf irgendwelche andere Eigenschaften. (Beispiele dafür:) Blindheit ist ein Mangel an einer naturgemäßen, Nacktheit ein Mangel an einer gewohnheitsmäßigen und Armut ein Mangel an einer bloß äußerlichen Eigenschaft; es gibt aber noch manche weitere (Arten von) Mängeln; und einige dieser Mängel lassen sich beheben, andere dagegen nicht." Da es also viele Arten des Mangels gibt und der Mangel an einer naturgemäßen Eigenschaft nur eine davon ist, die auf die (Aufstellung von) Paaren von Ge-

genteilen zielende Unterscheidung aber nur in den Fällen von Mängeln an naturgemäßen Eigenschaften auftritt, hätte Nikostratos nicht meinen dürfen, er könne die Darstellung (des Aristoteles) durch die Heranziehung (von Beispielen) aus den anderen Arten (von Mängeln) widerlegen.

(123 R[3]) Die vollständige Darstellung der Lehre von den Mängeln kann man dem Buche des Aristoteles und dem Chrysipps entnehmen. Einige Ausführungen hat aber auch Jamblich dazu beigesteuert; sie lauten folgendermaßen: „Wie, wie wir bereits gezeigt haben, der Begriff des Besitzes vielerlei Bedeutungen hat, so lässt sich der des Mangels auf alle die Fälle, in denen eine Bedeutung des Begriffes ‚Besitz' anwendbar ist, ausdehnen, nicht mehr allerdings auch auf alle die Gegenteile (dieser Bedeutungen). Denn der Mangel ist einem Verluste gleich, so daß man wohl nicht von einem Mangel an Schlechtem sprechen wird, weil ja wohl gar kein Verlust an Schlechtem oder Schädlichem, sondern nur ein Verlust an Gutem oder Nützlichem eintreten kann. Ein Beispiel: Von jemandem, der von Krankheit oder Armut befreit worden ist, wird man kaum sagen, er leide nunmehr Mangel an Krankheit oder Armut; viel eher wird man jemanden, der Gesundheit oder Reichtum verloren hat, als (dieser Güter) verlustig gegangen bezeichnen. (Ein anderes Beispiel:) Blindheit ist ein Mangel an einem Guten, denn die Sehkraft ist etwas Gutes; Nacktheit dagegen ist ein Mangel an einem Gleichgültigen, denn die Kleidung ist weder etwas Gutes noch etwas Schlechtes, sondern etwas Gleichgültiges. Darum ist kein Mangel etwas Gutes, sondern jeder Mangel ist entweder etwas Schlechtes oder etwas Gleichgültiges. Des weiteren kann ein Mangel an Gütern entweder alle oder die meisten Güter betreffen. Am wenigsten aber tritt laut Aristoteles ein Mangel an den Gütern ein, die in der Seele liegen und auf freien Entscheidungen beruhen; denn niemand sagt, er habe einen Mangel an (eigener) Gerechtigkeit erlitten, und wer die Redensart ‚Was ich weiß, das kann mir niemand nehmen' geprägt hat, hat sich dabei von derselben Vorstellung leiten lassen. Mehr schon betreffen die Mängel Reichtum, Ansehen, Ehre und (andere) derartige Güter, und am meisten betreffen sie die sogenannten Güter des äußerlichen Besitzes. Daher führen die meisten Mängel denn auch dazu, dass die Betroffenen bemitleidet und beklagt werden." (Wie dem auch sei,) Aristoteles hat im vorliegenden Abschnitt (*Cat.* 10, 12 b 26 – 13 a 17) jedenfalls den Gegensatz, der bei den Mängeln an naturgemäßen Eigenschaften vorliegt (d.h., der zwischen dem Besitz einer naturgemäßen Eigenschaft und dem Mangel an ihr besteht), dem, der von deren Gegenteilen gebildet wird, gegenübergestellt. Aber das möge genügen.

124 R[3] (628 [p. 728 a 16–21. 28–45; 728 b 34–43] Gigon)

aus: Simplikios, in Ar. *Cat.* 11, 13 b 36 (CAG VIII p. 409, 15–18; 409, 22 – 410, 2; 410, 25–30 Kalbfleisch)

Diese Angaben (*Cat.* 11, 13 b 36 – 14 a 6) hat Aristoteles den Ausführungen über die Gegenteile hinzugefügt, weil sie sowohl (in der Logik) für das Verständnis der ganzen Kategorienlehre als auch (in der Dialektik) für die Auffindung der Gemeinplätze nützlich sind. Es sind dies erstens die Tatsache, dass das Gegenteil des Guten in jedem Falle ein Schlechtes, das des Schlechten aber bald ein Gutes, bald ein (anderes) Schlechtes ist; zweitens *usw.* [...]

Die erste dieser Angaben, die nämlich, dass das Gegenteil eines Guten notwendigerweise ein Schlechtes sei, hat er auf dem Wege der Induktion bewiesen, hat er doch anhand (der Beispiele) der Gesundheit und der Krankheit sowie der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit die allgemeine Gültigkeit des Satzes festgestellt; und dass das Gegenteil des Schlechten manchmal ein Gutes, manchmal aber ein (anderes) Schlechtes sei, hat er aus den Verhältnissen, die bei Mangel, Überfluss und rechter Mitte (zwischen diesen beiden Zuständen) herrschen, geschlossen, denn das Gegenteil des Mangels kann sowohl die rechte Mitte als auch der Überfluss sein, wie z.B. das der Feigheit sowohl die (besonnene) Tapferkeit als auch die (unbesonnene) Tollkühnheit und das der zu niedrigen Temperatur des Leibes sowohl seine rechte als auch seine zu hohe Temperatur. In seinem Buche *Über Gegensätze* aber hat er diesen Arten von Gegenteiligkeiten noch die Art hinzugefügt, in der Dinge, die weder gut noch schlecht sind, zu Dingen, die (auch) weder gut noch schlecht sind, stehen, indem er sagt, dass das Weiße zum Schwarzen, das Süße zum Bitteren, das klanglich Hohe zum klanglich Tiefen und die Ruhe zur Bewegung in diesem Sinne das Gegenteil bilde. [...] Einer der Vorwürfe aber, die Nikostratos Aristoteles macht, ist der, dass seine Unterteilung der Gegenteile unvollständig sei: er habe (ihrer Aufzählung) nämlich nicht hinzugefügt, dass auch ein Gleichgültiges Gegensatz eines Gleichgültigen sein könne. Doch Aristoteles hat diese Angabe sehr wohl hinzugefügt, und zwar in seinem Buche *Über die Gegensätze*, wo er gesagt hat, dass es, wie oben bereits erwähnt, eine Art von Gegenüberstellung gebe, in der Dinge, die weder gut noch schlecht seien, zu Dingen, die (ebenfalls) weder gut noch schlecht seien, stünden; er hat diese Dinge lediglich nicht ‚gleichgültig' genannt, meiner Meinung nach (einfach) deswegen, weil die Bezeichnung ‚Gleichgültiges' erst von den Stoikern eingeführt worden, also jünger ist.

Erläuterungen

Einleitung

„Fragmenta logica quae servata sunt non multum contribuunt ad intellegentiam logicae Aristotelis, quae ex libris adhuc exstantibus satis cognita est." Dies ist alles, was William David Ross, der philologisch wie philosophisch gleich beschlagene Aristoteles-Herausgeber, -Übersetzer und -Kommentator des 20. Jahrhunderts, in der *praefatio* seiner Ausgabe von *Fragmenta selecta* des Aristoteles im Jahre 1955 den Fragmenten aus Schriften zur Logik vorauszuschicken hatte (S. VII; ähnlich Flashar 2004, 269), und es fällt nicht leicht, mehr dazu zu sagen.

Sieben der verlorenen Schriften oder Schriftengruppen sind es, die sich mit Themen der Logik – Logik im weiten Sinne der Antike, der einerseits die Anwendung in der Dialektik einschließt, andererseits die Trennung zwischen der Logik als formaler und der Ontologie als materialer Wissenschaft nicht konsequent voraussetzt – befassen. Zwei davon, die Titel erhaltener, echter Schriften des Aristoteles tragen, ein weiteres Buch *Kategorien* (Κατηγορίαι) und nicht weniger als 36 weitere Bücher *Analytiken* (Ἀναλυτικά), sind schon von den antiken Gewährsleuten bezweifelt, wenn nicht gleich für unecht erklärt worden; während letztere überhaupt nicht deutlich werden, muss es sich bei ersterem um eine Art von Dublette der erhaltenen Schrift gleichen Titels gehandelt haben. Vier weitere Schriftenkomplexe scheinen aus Vorstudien, Teilbereichen oder Ergänzungen zu Schriften des *Organon* bestanden zu haben: Die Bücher, die den Titel *Thesen* (Θέσεις) trugen, müssen reichen Übungsstoff zu den Lehren, die die *Topik* in systematischem Aufriss bietet, enthalten haben; eine formale Abgrenzung ‚(natur)wissenschaftlicher' und ‚dialektischer' Denkmethoden, wie sie einerseits in der *Zweiten Analytik*, andererseits in der *Topik* theoretisch und systematisch behandelt sind, fand sich anscheinend in einem Buche *Über Probleme* (Περὶ προβλημάτων); die in mehreren erhaltenen Schriften kurz zusammengefasste oder vorausgesetzte Lehre von den Arten der Gegensätze hatte, wie es scheint, in einem Buche *Über (die) Gegensätze* (Περὶ [τῶν] ἀντικειμένων) eine eigene Dar-

stellung erfahren; und schließlich ist noch so viel erkennbar, dass sich unter dem mehrfach, in Schriftenverzeichnissen, Testimonien und Fragmenten, überlieferten allgemeinen Titel *Aufzeichnungen* (Ὑπομνήματα) auch solche zu Themen der Logik befunden haben, seien es *Methodische Untersuchungen* (Μεθοδικά) oder für den aristotelischen Ansatz so typische Verknüpfungen sprachlicher und sachlicher Strukturen in Gestalt einer Abhandlung *Über den sprachlichen Ausdruck* (Περὶ τὴν λέξιν) oder aber *Einteilungen* (Διαφοραί). Diese, der siebte und letzte Komplex, stellen einen Sonderfall in der ganzen Fragmentengruppe dar: zum einen, weil unter dem einmal auftauchenden Titel tatsächlich eine in zwei Fassungen vorliegende, Aristoteles als Verfasser nennende Schrift überliefert ist, zum anderen, weil Aristoteles darin nicht als eigenständiger Philosoph erscheint, sondern vorgeblich lediglich „Einteilungen", Gliederungen, von Begriffen nach seinem Lehrer Platon bietet.

Die Bezeugung dieser Schriften setzt frühestens im fünften Jahrhundert nach dem Tode des Aristoteles ein. Da die ‚esoterischen' Schriften des Philosophen jedoch während der ersten zweieinhalb Jahrhunderte praktisch unzugänglich waren und ihre Kommentierung, der fast alle Zitate und Zeugnisse zu verdanken sind, noch später beginnt, kann der späte Anfang der Überlieferung nicht von vornherein als Argument gegen die Echtheit verwendet werden.

Bei den Versuchen, aus Verweisen auf Schriften oder Lehren des Aristoteles Titel verlorener Werke zu gewinnen, ist stets zu bedenken, dass nur in den Fällen, in denen der spätere Autor ausdrücklich sagt, ein Werk sei so und so ‚betitelt', auch ein Werktitel gemeint sein muss und selbst dieser posthum gegeben sein kann; in den anderen Fällen ist nicht zu entscheiden, ob es sich um eine Titel- oder nur um eine Themen-Angabe (die auf ein anderes, möglicherweise sogar erhaltenes Werk verweist) handelt.

Einen Überblick über die Ausgaben dieser Fragmente bietet Rossitto (1989).

Bibliographie

(Vgl. auch die Literatur auf S. 15.)

Apelt, O. (Übers.), Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Hamburg [3]1990 (hg. v. H. G. Zekl). – [1]1921, [2]1967.

Arnim, H. von, Stoicorum veterum fragmenta. Collegit I. ab Arnim, Bd. 1–4, Leipzig 1903–1924 (ND Stuttgart 1964) (= *SVF*).

Barnes, J. (ed.), The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation, Vol. II, Princeton, N.J. 1984; dort S. 2384–2465: Fragments. Selected and translated by J. Barnes and G. Lawrence.

Bonitz, H., Index Aristotelicus, Berlin 1870 (ND Darmstadt 1955).

Bréhier, É., Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme, Paris/London/New York [3]1971 (La Chouette de Minerve). – [1]1910, ab [2]1951 stark erweitert.

Butts, J. R. (ed.), The „Progymnasmata" of Theon. A New Text with Translation and Commentary, Diss. (masch.) Claremont Graduate School, Claremont 1986.

Dalsgaard Larsen, B., Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe, 2 Bde., Aarhus 1972.

Dillon, J., The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220, London 1977.

Dillon, J., Dexippus, On Aristotle's Categories. Translated by J. Dillon, Ithaca, N. Y. 1990.

Dirlmeier, F., Aristoteles: Magna Moralia. Übersetzt von F. Dirlmeier, Berlin 1958 (Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 8).

Flashar, H., Aristoteles, in: ders. (Hg.), Die Philosophie der Antike. Bd. 3, Basel [2]2004, 167–492 (Grundriß der Geschichte der Philosophie). – [1]1983.

Fortenbaugh, W. W., u.a. (ed.), Theophrastus of Eresus. Sources for his life, writings, thought and influence. Edited and translated by W. W. Fortenbaugh, P. M. Huby, R. W. Sharples and D. Gutas, 2 Bde., New York/Köln 1992 (Philosophia antiqua. Vol. LIV 1/2) (= FHSG).

Frede, M., Titel, Einheit und Echtheit der aristotelischen Kategorienschrift, in: P. Moraux/J. Wiesner (Hg.), Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia. Akten des 9. Symposium Aristotelicum (Berlin 1981), Berlin/New York 1983, 1–29.

Gaskin, R., Simplicius, On Aristotle's „Categories 9–15". Translated by R. Gaskin, Ithaca, N. Y. 2000.

Gioè, A., Filosofi medioplatonici del II secolo d. C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione. Edizione, traduzione e commento a cura di A. Gioè, Neapel 2002 (Elenchos. XXXVI).

Gohlke, P., Aristoteles. Die Lehrschriften, herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von P. Gohlke, Bd. I 2: Fragmente, Paderborn 1960.

Gottschalk, H. B., Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century AD, in: ANRW II 36. 2, Berlin/New York 1987, 1078–1174.

Gould, J. B., The Philosophy of Chrysippus, Leiden 1971 (Philosophia antiqua. Vol. XVII).

Graeser, A. (ed.), Die logischen Fragmente des Theophrast. Herausgegeben und erläutert von A. Graeser, Berlin/New York 1978 (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen. 191).

Guariglia, O. N., Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles, Hildesheim/New York 1978 (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie. Kleine Reihe. Bd. 4).

Hadot, I., Simplicius, Commentaire sur les Catégories. Traduction commentée sous la direction de I. Hadot. Fascicule I, Leiden u.a. 1990 (Philosophia antiqua. Vol. L).

Heitz, E., Fragmenta Aristotelis collegit, disposuit, illustravit A. Heitz, Paris 1874.
Hoffmann, Ph., C. Luna, Simplicius: Commentaire sur les Catégories d'Aristote, Chapitres 2–4. Trad. par Ph. Hoffmann avec la coll. de I. Hadot et P. Hadot. Comm.par C. Luna, Paris 2001 (Anagôgê. 1).
Hülser, K. (ed.), Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentar, 4 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt I–III 1987, IV 1988 (= *FDS*).
Isnardi Parente, M. (ed.), Stoici antichi. A cura di M. Isnardi Parente, 2 Bde., Turin 1989.
Korda, R.-M., Versuch zur Rekonstruktion der verlorenen Schrift des Aristoteles „Über die Gegensätze", Diss. Münster 1966.
Long, H. S. (ed.) Diogenis Laertii vitae philosophorum, 2 Bde., Oxford 1964.
Marcovich, M. (ed.), Diogenis Laertii vitae philosophorum, 2 Bde., Stuttgart/Leipzig 1999.
Moraux, P., Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote, Louvain 1951 (Aristote. Traductions et Études).
Moraux, P., Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, 3 Bde., Berlin/New York I 1973, II 1984, III (hg. v. J. Wiesner) 2001 (Peripatoi. Bd. 5. 6. 7/1).
Oehler, K., Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsproblems in der Antike, München 1962 (Zetemata. 29).
Pelletier, Y., Les Attributions (catégories). Le texte aristotélicien et les prolégomènes d'Ammonios d'Hermeias, présentés, traduits et annotés par Y. Pelletier, Montréal/Paris 1983 (collection noêsis).
Praechter, K., Nikostratos der Platoniker, in: Hermes 57, 1922, 481–517. ND in K. P., Kleine Schriften, hrsg. von H. Dörrie, Hildesheim/New York 1973, 101–137.
Repici, L. (ed.), La logica di Teofrasto. Studio critico e raccolta dei frammenti e delle testimonianze, Bologna 1977 (Pubblicazioni del Centro di studio per la storia della storiografia filosofica. 2).
Ross, W. D. (ed.), The Works of Aristotle. Translated into English under the editorship of Sir David Ross. Vol. XII: Select Fragments, Oxford 1952.
Ross, W. D. (ed.), Aristotelis fragmenta selecta. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford 1955 (und Nachdrucke).
Rossitto, C., Aristotele ed altri, Divisioni. Introduzione, traduzione e commento di C. Rossitto, Padua 1984 (Studia Aristotelica. 11).
Rossitto, C., [Besprechung von: O. Gigon (ed.), Aristotelis opera. Volumen tertium: Librorum deperditorum fragmenta, Berlin/New York 1987,] in: Elenchos 10, 1989, 206–215.
Sandbach, F. H., Aristotle and the Stoics, Cambridge 1985 (Cambridge Philological Society. Supplementary Vol. 10).
Szlezák, Th. A., Pseudo-Archytas: Über die Kategorien. Texte zur griechischen Aristoteles-Exegese, hg., übers. u. komm. von Th. A. Szlezák, Berlin/New York 1972 (Peripatoi. Bd. 4).
Thesleff, H., The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period, coll. and ed. by H. Thesleff, Åbo 1965 (Acta Academiae Aboensis, Ser. A. Vol. 30 nr. 1).
Thiel, R., Aristoteles' Kategorienschrift in ihrer antiken Kommentierung, Tübingen 2004 (Philosophische Untersuchungen. 11).
Van Ophuijsen, J. M., Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's „Topics 1". Translated by J. M. Van Ophuijsen, Ithaca, N. Y. 2001.
Walzer, R., Magna Moralia und aristotelische Ethik, Berlin 1929 (Neue philologische Untersuchungen. 7. Heft).

Kommentar

Thesen

Da die *Thesen* propädeutisches Material enthielten, fanden sie offensichtlich nicht nur bei Philosophen, sondern auch bei Rhetoren Interesse. Darum werden sie auch nicht nur von einem Aristoteles-Kommentator, Alexander von Aphrodisias (um 200 n. Chr.; vgl. Moraux III 2001), sondern auch von dem Rhetor Theon (wohl Ailios Theon, 2. Jh. n. Chr.) erwähnt, von letzterem mit ausdrücklicher Titel-Angabe. Dass jene *Thesen* den beiden Gewährsmännern vorgelegen haben, lässt sich aus ihren Formulierungen kaum erschließen; so wird auch die Wahrscheinlichkeit, dass in erhaltenen rhetorischen Übungen der Kaiserzeit aristotelisches Material verborgen liegt, nicht groß sein. Aber die Echtheit der *Thesen*-Sammlungen muss, obwohl keiner der beiden Gewährsmänner Zweifel äußert, ohnehin fraglich bleiben: Von eigenen Entwürfen des Aristoteles zu dialektischen Übungen über Mit- und Nachschriften bis hin zu Ausarbeitungen von Schülern und Nachahmern ist kaum eine Möglichkeit auszuschließen. Der Schriftentitel *Thesen für Gegenargumente* (Diog. Laert. Nr. 70; s. u. zu p. 105 T 3 R[3]) kommt dem hier vorliegenden Befund am nächsten; Fragmente sind nicht vorhanden.

p. 105 T 1 R[3]

Alexander könnte sich hier auf Erwähnungen der Dialektik in erhaltenen Schriften des Aristoteles beziehen, etwa im allgemeinen auf *Anal. Post.* I 11, 77 a 26–35 (Verhältnis zwischen Dialektik und [Einzel-]Wissenschaften), *Met.* IV 2, 1004 b 17–26 (Verhältnis zwischen Dialektik, Sophistik und Philosophie), *Rhet.* I 1, 1354 a 1–11; I 2, 1356 a 25–35 (Verhältnis zwischen Dialektik, Rhetorik und Politik) u.a., im besonderen auf *De int.* 11, 20 b 22–30 (dialektische Frage, mit Verweis auf die *Topik*), *Anal. Pr.* I 1, 24 a 22 – b 15 (Unterscheidung zwischen dialektischem und apodiktischem Urteil, ebenfalls mit Verweis auf die *Topik*), ebd. I 30, 46 a 3–10; II 16, 65 a 35–37 (Unterscheidung zwischen dialektischen und apodiktischen Schlüssen) u. a. (vgl. Van Ophuijsen 2001, 140–141). Da an diesen und ähnlichen Stellen Abhand-

lungen (Pragmatien) zur Dialektik jedoch eher vorausgesetzt als dargeboten werden, ist wahrscheinlicher, dass Alexander hier eigene, verlorene Schriften des Aristoteles zur Dialektik im Sinne hat; welche es gewesen sein könnten, zeigt das folgende Testimonium.

p. 105 T 2 R[3]
[= Theophrast, F 135 FHSG]

Der in Alexanders Formulierung erscheinende Unterschied zwischen der Methode „alter" (also wohl voraristotelischer, nach Van Ophuijsen 2001, 151, auch noch frühperipatetischer) Dialektiker, die jeweils einen Satz ‚A', und der des Aristoteles und seines Nachfolgers, die jeweils das aus einem Satze ‚A' und seiner Kontradiktion ‚nicht-A' bestehende Aussagenpaar zur Grundlage dialektischer Übungen gemacht haben, wird nicht thematisiert und spielt auch für das logische Verfahren grundsätzlich keine Rolle, da Gründe für ‚A' eben zugleich Gründe gegen ‚nicht-A' sind und umgekehrt.

Auf dieselben „Bücher" verweist anscheinend das nicht einem philosophischen, sondern einem rhetorischen Zusammenhang entnommene folgende Testimonium.

p. 105 T 3 R[3]
[= Theophrast, F 74 FHSG = F 77 Repici]

Fasst man die beiden zuletzt genannten Testimonien zusammen, so ergibt sich, dass unter dem Namen des Aristoteles Bücher im Umlauf waren, in denen beispielhaft ‚Thesen' (θέσεις), also Sätze, die keinen Anspruch auf Wahrheit oder Wissenschaftlichkeit zu erheben brauchten (etwa: „Behauptungen"), aufgestellt und zum Zwecke der „Übung" (γυμνασία) in dialektischem Denken und Reden „Prüfungen auf Stichhaltigkeit" (als Vorgang: ἐπιχείρησις), die von „allgemein anerkannten Sätzen" (ἔνδοξα) ausgingen, unterzogen wurden. Die Umschreibung des Mittels zu diesen Prüfungen, des ἐπιχείρημα, als eines „dialektischen Syllogismus" in *Top.* VIII 11, 162 a 15–16 – der seinerseits ebd. I 1, 100 a 29–30 als „von allgemein anerkannten Prämissen ausgehender Syllogismus" definiert ist – dürfte unecht sein (R. Smith, Aristotle: Topics, Books I and VIII. Translated [...], Oxford 1977, 35. 144. 183 [nach J. Brunschwig]), sachlich aber im wesentlichen zutreffen: Der Begriff, dessen Wiedergabe in einer anderen Sprache schon Quintilian (*Inst. orat.* V 10, 4–6) Kopfzerbrechen bereitet hat, bezeichnet in der Alltagssprache einen „Zugriff", insbesondere „Angriff", und die „Handhabe" dazu; als Fachausdruck der Dialektik nimmt er die Bedeutung „Vorstoß" (Gigon zu Nr. 65) und, präziser, „Gegenargument" an. Dass dieses Verfahren zu Übungszwecken gepflegt werden solle, fordert Aristoteles ausdrücklich (*Top.* VIII 14, 163 a 36–b 12).

In der Tat sind in dem von Diogenes Laertios überlieferten Verzeichnis der Schriften des Aristoteles „*Thesen für Gegenargumente* (Θέσεις ἐπιχειρηματικαί [so Long 1964; *var. l.* ἐπιχειρητικαί, von Marcovich 1999 akzeptiert]) in 25 Büchern“ (Nr. 70) bezeugt, reiche Sammlungen von Beispielen, Übungsstoff und Anschauungsmaterial zur Dialektik vermutlich, an Erhaltenem wohl am ehesten den der rhetorischen Schulung dienenden Sammlungen von Deklamationen, in denen ja oft auch für und wider ein Urteil argumentiert wird, vergleichbar.

Nicht, wie diese *Thesen*, nach einem formalen, sondern je nach einem materiellen Gesichtspunkt bezeichnet, folgen in dem Schriftenverzeichnis, weiter alphabetisch und zugleich nach abnehmenden Buchzahlen geordnet, „*Thesen über die Liebe* (Θέσεις ἐρωτικαί) in vier Büchern“ (Nr. 71), „*Thesen über die Freundschaft* (Θέσεις φιλικαί) in zwei Büchern“ (Nr. 72) und „*Thesen über die Seele* (Θέσεις περὶ ψυχῆς) in einem Buche“ (Nr. 73). Sollte es sich dabei – und, ändert man den folgenden Titel, „*Politik* (Πολιτικά) in zwei Büchern“ (Nr. 74), nach einem Eintrag des Schriftenverzeichnisses in der *Vita Menagiana* mit R^{1-3} in *Thesen zur Politik* (Θέσεις πολιτικαί), auch noch bei dieser Schrift – um Teile der umfangreichen *Thesen für Gegenargumente* handeln (so, zögernd, Moraux 1951, 94–95), wüsste man auch über die Themen solcher Thesen etwas; das aber würde ein Redaktionsversehen bei der Erstellung des Verzeichnisses voraussetzen, was ohne Not nicht anzunehmen ist (so Gigon zu Nr. 73; Butts 1986, 177–178).

Eher einschlägig sind hier wohl die demselben Schriftenverzeichnis zu entnehmenden Titel „*Gegenargumente* (Ἐπιχειρήματα) in zwei Büchern“ (Nr. 65) und „*Aufzeichnungen über Gegenargumente* (Ὑπομνήματα ἐπιχειρηματικά) in drei Büchern“ (Nr. 33; s. u. zu 116, 1/2 R^3), doch bleiben auch hier Form und Inhalt im Dunkeln.

Über Probleme

Das Buch *Über Probleme* (Περὶ προβλημάτων) ist nur einmal, bei dem Kommentator Alexander von Aphrodisias (um 200 n. Chr.), bezeugt, dort allerdings nicht nur mit dem Titel, sondern auch mit immerhin einer Aussage, die sich mit Aussagen zum selben Thema in anderen, erhaltenen, sicher echten Schriften vereinbaren lässt und zeigt, dass es theoretischen Inhaltes war, also mit den erhaltenen, wohl nicht aristotelischen *Problemen* (Προβλήματα) nicht viel gemeinsam hatte. Alexander sagt zwar nicht ausdrücklich, dass er das Buch vor Augen habe, gibt aber auch keinen Hinweis darauf, dass er etwa aus zweiter Hand zitiere. Zudem führt das von Diogenes Laertios

überlieferte Verzeichnis der Schriften des Aristoteles auch gerade ein Buch genau dieses Titels an (Nr. 51; s. u. zu 112 R[3]). Form, Inhalt und Überlieferung des Zitates geben also keinen Grund, die Echtheit zu bezweifeln.

112 R[3]

In *Top.* I 4, 101 b 15–37 hatte Aristoteles dargelegt, dass sich das dialektische Verfahren an und in Vorgaben (προτάσεις) und Problemen (προβλήματα) vollzieht: Vorgaben im Sinne der Dialektik (den Prämissen der Syllogistik entsprechend) sind Fragen nach Aussagen, die einem Subjekt ein Prädikat zu- oder absprechen, also Satzfragen der Art ‚wird *y* von *x* ausgesagt?'; Probleme im Sinne der Dialektik sind kontradiktorische Paare solcher Vorgaben, also Wahlfragen der Art ‚wird *y* von *x* ausgesagt oder nicht?'. Anhand zweier komplementärer Merkmalspaare hatte Aristoteles des weiteren ebenda gezeigt, dass in solchen Aussagen die Prädikate den Subjekten entweder wesentlich und ausschließlich (dann gibt das Prädikat das Wesen des Subjektes an, und der Satz ist die Definition des Subjektes) oder wesentlich, aber nicht ausschließlich (Angabe der Gattung [*genus*] des Subjektes) oder nicht wesentlich, aber ausschließlich (Angabe einer Eigentümlichkeit [*proprium*]) oder weder wesentlich noch ausschließlich (Angabe einer zufälligen Eigenschaft [*accidens*]) zukommen, so dass es vier Gattungen von Vorgaben und, davon abzuleiten, vier Gattungen von Problemen gibt. Alexander referiert diese Lehre, behauptet, sie lasse sich auch auf induktivem Wege beweisen, und schließt daran die etwas überraschende Frage, in welche dieser vier Gattungen von Satzfragen Wortfragen – die eben keine Satzfragen sind! – nach dem Grunde oder der Beschaffenheit eines Sachverhaltes oder einer Sache gehören; die beiden Beispiel-Fragen sind unseres Wissens nicht aristotelisch. Natürlich löst er den logischen Irrtum sofort auf, nicht aber ohne sich auf zwei Aristoteles-Stellen zu berufen. Deren letztere, *Anal. Post.* II 1, 89 b 23–35, gibt einen Überblick über vier Arten von Fragen: ‚Wird *y* von *x* ausgesagt?' und, wenn ja, ‚Warum wird *y* von *x* ausgesagt?'; ‚Existiert *x*?' und, wenn ja, ‚Was ist *x*?'; sie ist umfassender als die in Rede stehende *Topik*-Stelle, da sie zwei Satz- und zwei diese voraussetzende Wortfragentypen bietet, während die Dialektik nur mit Satzfragentypen operiert. Die erstere Aristoteles-Stelle bezieht Alexander dagegen aus einer verlorenen Schrift *Über Probleme*, die auch in dem von Diogenes Laertios überlieferten Verzeichnis der Schriften des Aristoteles erwähnt wird: „*Über Probleme* (Περὶ προβλημάτων), 1 Buch" (Nr. 51). In ihr war offenbar eine methodische (Gigon zu Nr. 51), systematische Untersuchung all dessen, was Aristoteles in verschiedenen Teilen seines Gesamtwerkes jeweils unter „Problem" verstanden wissen wollte (z.B. Definition des dialektischen Problems: *Top.* I 11, 104 b 1–5), gegeben. Die Unterscheidungen müssen sowohl auf der formalen (logische Struktur der zu-

grundeliegenden Aussagen und der darauf zielenden Fragen) als auch auf der materiellen Ebene (Angemessenheit bestimmter Problemtypen an bestimmte Gegenstandsbereiche: so hier) getroffen worden sein, wobei das Ziel der jeweiligen Untersuchung eine wichtige Rolle gespielt haben dürfte: In *De an.* I 1, 403 a 29 – b 2, wo Aristoteles wie hier ein dialektisches und ein (natur)wissenschaftliches Verfahren einander gegenüberstellt, zielt das dialektische auf die Erkenntnis der Formursache, das naturwissenschaftliche auf die der Stoffursache (zu den ‚vier Ursachen' vgl. *Phys.* II 3, 194 b 23 – 195 a 3; *Met.* V 2, 1013 a 24 – b 3).

Einteilungen

Bei den *Einteilungen* (von Dingen und ihren Begriffen), einem Erbteil der Akademie Platons, bewegt man sich auf unsicherem Boden. So wenig bestritten werden kann, dass auch aristotelisches Philosophieren regelmäßig von Wortuntersuchungen und -unterscheidungen, Teilungen und Gliederungen ausgeht, so wenig lässt sich nachweisen, dass Aristoteles selbst eigenständige Bücher mit Sammlungen solcher Einteilungen verfasst habe. Dabei ist zu unterscheiden: Zum einen bezeugt Alexander von Aphrodisias (um 200 n. Chr.) eine Schrift des Aristoteles mit dem Titel *Einteilung der Güter* (Τῶν ἀγαθῶν διαίρεσις), die seiner Meinung nach die Auffassung ihres angeblichen Verfassers zu dem Thema wiedergegeben, dessen anderweitig geäußerter Ansicht darüber aber widersprochen hat. Zum anderen hat derselbe Alexander nach dem Zeugnis des Johannes Philoponos (6. Jh.) Aristoteles selbst so verstanden, dass er sich – wohl noch als Schüler, zu Lebzeiten Platons – Aufzeichnungen über die in Platons Denken implizierten Einteilungen von Dingen und Begriffen gemacht habe; und eben eine solche Schrift ist tatsächlich in zwei Fassungen überliefert, Fassungen freilich, die weder dem Lehrer Platon noch dem Schüler Aristoteles große Ehre machen und daher allgemein als, wenn nicht ganz gefälscht, so zumindest grob entstellt gelten. Und schließlich sollen nach Simplikios (116, 1 R³) die *Einteilungen* (Διαιρέσεις) des Aristoteles die Kategorientafel in einer ausführlicheren Fassung als die überlieferten Schriften (die Stellen bei Bonitz 378 a 45 – b 33) enthalten haben: Das kann nur dann zutreffen, wenn in dieser Schrift, wie Alexander in 113 R³ voraussetzt, Aristoteles nicht (nur) Platon referiert, sondern seine eigene Lehre expliziert hat. Keine der Überlieferungen über aristotelische *Einteilungen* weckt also Vertrauen, es sei denn, die im Diogenes-Verzeichnis angeführten 17 Bücher *Einteilungen* (Nr. 42) seien eine bunte Zusammen-

stellung von Notizen und Entwürfen des Aristoteles und seiner frühen Schule gewesen. Daneben erscheint im selben Verzeichnis unter den Nummern 43 und 62 je ein Buch über *Einteilung* (Διαιρετικόν).

p. 106 T 1 R[3]

Der Passus zeigt anschaulich, welchen Argumentationen und bald auch Spekulationen der Verlust sicherer Kenntnisse über Teile des schriftlichen Nachlasses des Aristoteles bereits in der Kaiserzeit Raum gegeben hat. In den überlieferten *Einteilungen* (114 und 115 R[3]) kommt die hier genannte Einteilung nicht vor.

113 R[3]

Die Überlieferungen über ‚Einteilungen der Güter' lassen sich nicht zur Deckung bringen: Zum einen wird hier eine andere Ansetzung und Einteilung von Untergruppen der Güter als an der vorliegenden *Topik*-Stelle vorgeschlagen, zum anderen findet sich in den beiden Fassungen der Aristoteles zugeschriebenen Abhandlung *Einteilungen* (114 und 115 R[3]) wiederum eine andere Ansetzung und Einteilung der Güter (p. 318 b 35–42 und 324 a 7–15 Gigon) – was freilich damit erklärt werden könnte, dass in diesen *Einteilungen* angeblich die Auffassungen Platons referiert werden –, und zum dritten lassen sich diese überlieferten *Einteilungen* auch nicht mit dem Eintrag in dem von Diogenes Laertios überlieferten Verzeichnis der Schriften des Aristoteles „*Einteilungen* (Διαιρέσεις) in 17 Büchern" (Nr. 42) in Einklang bringen. Dagegen ist das Fragment geradezu eine Kurzfassung der ersten der fünf „Einteilungen" (διαιρέσεις) der Güter in *MM* I 2, 1183 b 20–37. Mit diesem Text und dem Auszug bei Stobaios II 7, 19 vol. 2 p. 86, 20–25 Wachsmuth/Hense verglichen (R[1] 128; Walzer 1929, 12; Moraux 1951, 83–85; Dirlmeier 1958, 186), enthält der vorliegende Text nur zwei bemerkenswerte zusätzliche Angaben: die Nennung der „Glückseligkeit" (εὐδαιμονία) unter der ersten Klasse der Güter und die Verwendung von „edel" (καλόν) neben „löblich" (ἐπαινετόν) zur Bezeichnung der zweiten Klasse. Ersteres ist in der Zuweisung der Glückseligkeit zur ersten Klasse in *EN* I 12 begründet – da die Glückseligkeit dort wie das Göttliche als „Grundgegebenheit" (ἀρχή) erscheint (1102 a 2–4), ist ἀρχικώτερα hier nicht als „Beherrschenderes" (Gohlke 118), sondern als „eher Grundlegendes" zu verstehen –; letzteres ist offenbar für die Gegenüberstellung der Güterklassen des Fragmentes mit denen der in Rede stehenden *Topik*-Stelle nötig. Dies und die Tatsache, dass die *MM*-Stelle wegen des dortigen Nachtrages der vierten Klasse die ältere Fassung zu sein scheint, lässt die Echtheit des Fragmentes bezweifeln.

114 R³ und 115 R³

In der Tat ist eine Schrift mit dem Titel *Einteilungen* (Διαιρέσεις), und zwar „Einteilungen verschiedener Bedeutungen von Begriffen, die Platon verwendet hat", unter dem Namen des Aristoteles überliefert, und dies in zwei Fassungen: zum einen bei Diogenes Laertios III 80–109 (114 R³; Übersetzungen: Apelt 185–197 und Gohlke 118–132), zum anderen im Codex Marcianus 257, Blatt 250–253 (115 R³; Übersetzung der von der Diogenes-Fassung abweichenden Stellen: Gohlke 132–134). Synoptische Übersetzung und Kommentierung: Rossitto 1984.

Auch in 116, 1 R³ (s.u.) wird eine Schrift des Titels *Einteilungen* (Διαιρέσεις) erwähnt: Dort soll sich Aristoteles zu Einteilungen auf der Ebene der Kategorien, also der – logisch gesprochen – höchsten Ebene von Prädikaten, geäußert haben.

Aufzeichnungen (?)

‚Aufzeichnungen' oder ‚Notizen' oder auch ‚Kolleghefte' (Gohlke 1960, 134) ist kein Buchtitel im eigentlichen Sinne. Andererseits wäre aufgrund der in den erhaltenen echten Schriften erkennbaren Arbeitsweise des Aristoteles auch ohne ausdrückliche Bezeugung zu vermuten, dass sich der Philosoph umfangreiche Aufzeichnungen oder Notizen machte oder auch machen ließ. Solche *Aufzeichnungen* (Ὑπομνήματα) sind nun aber jedenfalls zweimal bezeugt: bei den Kommentatoren Dexippos (4. Jh. n. Chr.) und Simplikios (6. Jh.). Letzterer lässt obendrein erkennen, dass diese *Aufzeichnungen*, wie zu erwarten, thematisch geordnet waren und die bei dieser Ordnung entstandenen Untergruppen thematische Titel trugen; drei davon, *Untersuchungen über Methoden* (Μεθοδικά), *Einteilungen* (Διαιρέσεις) und *Über den sprachlichen Ausdruck* (Περὶ τὴν λέξιν) – das letzte ein Buch –, nennt er ausdrücklich, denn alle drei enthalten eine Ergänzung der Kategorientafel, wie sie die erhaltenen *Kategorien* bieten. Da nun Dexippos fast zwei Jahrhunderte vor Simplikios nur einen Teil der Informationen des Simplikios, aber nichts darüber hinaus zum Thema bietet, lässt sich vermuten, dass keinem der beiden die *Aufzeichnungen* vorlagen, sondern beide aus einem gemeinsamen, heute verlorenen Quellenbereich geschöpft haben: aus dem *Kategorien*-Kommentar Jamblichs, des Lehrers des Dexippos, und aus dessen Vorlage, dem größeren *Kategorien*-Kommentar des Porphyrios (Hoffmann/Luna 2001, 327–328. 834. 841–842; Thiel 2004, 7–8). Ob diese *Aufzeichnungen* ganz oder wenigstens teilweise von Aristoteles selbst stammen oder wenig-

stens zusammengestellt sind, lässt sich angesichts dieser Bezeugungslage nicht erkennen; dass sich noch in der hohen Kaiserzeit Aristoteliker auf „Notizen" des Meisters, die Gegnern offenbar unbekannt, wenn nicht unzugänglich geblieben sind, berufen, kann allerdings ebenso misstrauisch machen wie der Befund, dass diese Schriften, soweit noch erkennbar, „Einwürfe abfangen, die doch wohl stoischen Ursprungs sind" (Szlezák 1972, 144).

Da sich die Kommentatoren jedoch in der Regel nicht auf „unveröffentlichte Notizen" (ὑπομνήματα im eigentlichen Sinne), sondern nur auf „veröffentlichte Schriften" (συντάγματα) des Aristoteles berufen und die Titel der beiden der drei in 116 R³ genannten Einzelschriften, deren Echtheit Simplikios nicht bezweifelt, im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios nicht unter die als ὑπομνήματα, sondern unter die als συντάγματα betrachteten Werke eingereiht sind (Moraux 1951, 153–166), kann ὑπομνήματα hier in einem weiten, untechnischen Sinne als „(beliebige) schriftliche Äußerungen" verstanden werden; *Aufzeichnungen* zur Logik hat es demnach nie gegeben (Hoffmann/Luna 2001, 667–668). Im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios taucht überdies der Titel *Aufzeichnungen über Gegenargumente* auf (Nr. 33; s.o. zu p. 105 T 3 R³ und u. zu 116, 1/2 R³).

116, 1/2 R³
[116, 1 R³ = *FDS* F 585 und 555 Hülser = Lukios T 4 Gioè]

Zu Lukios s.u. zu p. 109 T 1 R³ und 118–124 R³.

In ihrer Knappheit lässt die von Aristoteles gegebene Aufzählung der zehn Kategorien (*Cat.* 4, 1 b 25–27) samt der folgenden Reihe von Beispielen (ebd. 1 b 27 – 2 a 4) manche Fragen offen, zumal, wenn bei ihrer Auslegung die vorausgesetzte strukturelle Übereinstimmung von Welt und Sprache allzu weit getrieben wird. So referieren Dexippos und Simplikios in genau parallelen Passagen ihrer *Kategorien*-Kommentare (p. 32, 9 – 34, 2 Busse; 64, 13 – 66, 15 Kalbfleisch) fünf derartige Einwände gegen die aristotelische Kategorientafel: Sie decke nicht alle möglichen Begriffe ab, sondern lasse Lücken. Während die beiden Kommentatoren aber den ersten drei Einwänden und dem letzten mit ausschließlich aus dem Text der aristotelischen *Kategorien* gewonnenen Argumenten begegnen – weswegen Gigon 116, 1 R³ zu Recht erst mit den Worten „Welcher Platz aber ..." beginnen lässt –, berufen sie sich bei der Abwehr des vierten Einwandes auf anderweitige Äußerungen des Aristoteles: In seinen *Aufzeichnungen* habe er just diese Gruppe von vier Begriffsklassen, die von philosophischen Gegnern vermisst würden, dem Schema eingefügt, und zwar habe er die Negationen (ἀποφάσεις), die Privationen (στερήσεις) und die Indefinita (ἀόριστα) je derselben Kategorie wie den je zugehörigen (positiven) Gegensatz, also den der Affirmationen (καταφάσεις), der Habitus (ἕξεις) bzw. der Definita (ὡρισμένα), zugewie-

sen und die Derivata, also Beugungs- und Ableitungsformen (πτώσεις, z.B. ‚Mannes' ‚schnitt', ‚mutig'), zu ihren Grundformen (also ‚Mann', ‚schneidet', ‚Mut') gestellt. Was Privationen sind, ist klar: Begriffe, die einen Mangel bezeichnen (*Met.* V 22; *Cat.* 10, 12 a 26 – 13 a 36; Dexippos gibt das Beispiel ‚Blindheit'). Unter ‚Negationen' kann hier weder, üblichem aristotelischen Sprachgebrauch (Definition: *Cat.* 10, 12 b 8–9; *De int.* 6, 17 a 25–26; vgl. *Cat.* 10, 13 a 37 – b 35) gemäß, eine verneinte Aussage (z.B. ‚Sokrates ist nicht töricht') noch, wie Dillon (1990, 67) vorschlägt, die verneinende Partikel (‚nicht') gemeint sein, denn weder Aussagen noch – wie Dexippos und Simplikios soeben bei der Abwehr des zweiten und des dritten Einwandes dargelegt haben – nur „mit-" oder „zusätzlich bezeichnende" (συσσημαίνοντες, προσσημαίνοντες), aber nicht selbständig „bezeichnende" (σημαίνοντες) Wörter gehören in die Kategorientafel. Vielmehr ist ἀπόφασις, Negation, hier wie *Met.* IV 2, 1004 a 9–16; V 22, 1022 b 32–36; *XMG* 4, 978 b 22–23; *De cael.* I 12, 282 a 4–10 als das (negative) Prädikat einer (sonst selbst als ἀπόφασις bezeichneten) verneinten Aussage zu verstehen, ein Verständnis, das in *Met.* XIV 2, 1089 a 15–31 im selben Zusammenhang vorausgesetzt ist (Hoffmann/Luna 2001, 664); die Beispiele ‚unbeschuht sein' und ‚unbewaffnet sein' dienen wohl (trotz *Top.* VI 3, 141 a 11, nach *Met.* V 22, 1022 b 32–36) der Veranschaulichung dieser Fallgruppe (Hoffmann/Luna 2001, 662). Indefinita sind künstlich gebildete Begriffe wie ‚nicht-Mensch' (*De int.* 2, 16 a 30), ‚nicht-gerecht' (ebd. 10, 20 a 32), ‚ist-nicht-gesund' (ebd. 3, 16 b 12), Nomina (Definition: ebd. 2, 16 a 30–33) oder Verba (Definition: ebd. 3, 16 b 12–15; zusammenfassend ebd. 10, 19 b 7–10; der in *Met.* XI 9, 1066 a 14–17 eingeführte andere Begriff des Indefiniten ist hier nicht einschlägig), die, wenn man so will, als Prädikate ‚unbegrenzt' vieler Subjekte wahre Aussagen ergeben. Ob schließlich Simplikios unter dem zur Erklärung des aristotelischen Wortes πτῶσις („Fall") verwendeten Worte ἔγκλισις („Beugung") nur die Modi des Verbums verstanden hat (so Thiel 2004, 159–160), sei dahingestellt: Feststehen dürfte, dass Aristoteles unter πτώσεις hier wie sonst (vgl. Bonitz p. 659 a 2–22) grundsätzlich alle Erscheinungen der Formen- und Wortbildungslehre subsumiert hat.

Da Privationen und Negationen in *Cat.* 10, *Met.* IV 2 und V 22, Negationen und Indefinita in *De int.* 10 und Indefinita und Derivata in ebd. 2 und 3 nebeneinander behandelt werden, kann die Zusammenstellung der vier Begriffsklassen zumindest keinen Grund gegen die Echtheit des Fragmentes liefern.

In der Aufzählung der einschlägigen Teile der *Aufzeichnungen* ist in 116, 1 R[3] der von Kalbfleisch und Gigon gedruckten Textfassung gegenüber der von Rose (R[3]) und Ross (1955) gegebenen eindeutig der Vorzug einzuräumen (Hoffmann/Luna 2001, 668–669): Während drei der vier zugrundegelegten vollständigen Simplikios-Handschriften den Text in der sinnvollen

Form bieten, die oben übersetzt ist, übernehmen Rose und Ross eine nur in der vierten, jüngsten Handschrift begegnende Variante und fügen vor „als auch in seinen *Einteilungen*“ die Worte „und in seinen *Aufzeichnungen*“ ein, eine offensichtliche Dittographie, die dazu führen würde, dass sowohl das Ganze als auch ein Teil davon unterschiedslos den Titel *Aufzeichnungen* trüge. – In 116, 2 R^3 ist in der Antwort des Dexippos der bei R^3 und Gigon versehentlich übersprungene Ausdruck καὶ ταῖς στερήσεσι („(und) ihren Privationen“) nach Brandis und Busse nachgetragen.

Was die zitierten Buchtitel betrifft, so führt das von Diogenes Laertios überlieferte Verzeichnis der Schriften des Aristoteles „*Untersuchungen über Methoden* (Μεθοδικά) in acht Büchern“ (Nr. 52; von Diogenes Laertios 5, 29 der *Topik* an die Seite gestellt) sowie eine „*Untersuchung über Methoden* (Μεθοδικόν) in einem Buche“ (Nr. 81) an, ebenso „*Einteilungen* (Διαιρέσεις) in 17 Büchern“ (Nr. 42; vgl. o. zu p. 106 T 1 und 113 R^3). Auf erstere Schrift verweist Aristoteles einmal selbst: *Rhet.* I 2, 1356 b 19. Ob damit die ebenfalls 8 Bücher umfassende *Topik* oder ein eigenes, verlorenes Werk gemeint ist, ist eine alte Streitfrage (Hoffmann/Luna 2001, 669–673); 116, 1 R^3 spricht – trotz der ähnlichen Zusammenstellung dreier der vier Fallgruppen dieses Fragmentes in *Top.* I 15, 106 b 13 – 107 a 2 (Hoffmann/Luna 2001, 671) – eher dagegen. Dass der einzige dort bezeugte Titel, der das Wort ‚Aufzeichnungen‘ (Ὑπομνήματα) enthält, „*Aufzeichnungen über Gegenargumente* (Ὑπομνήματα ἐπιχειρηματικά) in drei Büchern“ (Nr. 33; s.o. zu p. 105 T 3 R^3) lautet, hier also sicher nicht einschlägig ist, besagt wenig: ‚Aufzeichnungen‘, ‚Notizen‘, ‚Entwürfe‘ mag es viele gegeben haben. Eine Schrift *Über den sprachlichen Ausdruck* (Περὶ τὴν λέξιν) schließlich, die sich unter den *Aufzeichnungen* befinden soll, ist sonst nicht bezeugt, wäre aber in der Tat für das Verständnis mancher Passagen der *Kategorien* hilfreich – ein Argument, das freilich ebenso für eine nachträgliche erklärende Schrift eines Angehörigen der Schule wie für ein echtes Werk des Aristoteles sprechen kann. Grund für einen nachträglichen Ausbau der aristotelischen Lehre könnte sein, dass die hier behandelten Wortarten in der stoischen Sprach- und Gattungslehre eine besondere Rolle spielten (Hülser II 1987, 592–671).

Eine eigene Schwierigkeit bietet der Titel der zuletzt genannten Schrift. Wieder geben die drei älteren Handschriften übereinstimmend eine Version (περὶ), die vierte, jüngste, eine andere (παρὰ), und wieder folgen Kalbfleisch und Gigon der besseren, Rose (R^3) und Ross (1955) der schlechteren Bezeugung, hier allerdings mit einer guten Begründung: παρὰ τὴν λέξιν (etwa: „im Bereiche der Redeweise“) ist in *Soph. El.* 4, 165 b 24; 166 b 20/21; 23, 179 a 11 – als Gegensatz zu ἔξω τῆς λέξεως („außerhalb des Bereiches der Redeweise“) – sowie in *Rhet.* II 24, 1401 a 1 als feste Wendung gebraucht, könnte hier aber auch als „Auf der Redeweise beruhende Trugschlüsse“ (Ross 1952, 106) verstanden werden. Eindeutig ist dagegen die ebenfalls anderweitig bezeugte

Wendung περὶ τὴν λέξιν (etwa „was die Redeweise betrifft"; als Buchtitel: *Über die Sprache* [Barnes 2427]); vgl. *Rhet.* III 1, 1403 b 7–8 (Inhaltsangabe); 1404 a 16; *Poet.* 19, 1456 b 8–9 (wo der Vergleich mit 1456 a 33–34 zeigt, dass περὶ τὴν λέξιν mit der zu erwartenden Buchtitel-Fassung περὶ τῆς λέξεως gleichbedeutend ist; vgl. Bonitz p. 579 b 20–43). Nun mögen die dialektisch-rhetorischen Zusammenhänge, in denen die mit παρά eingeleitete Formulierung bezeugt ist, Diskussionen über die Kategorien etwas näher stehen als die rhetorisch-poetischen Zusammenhänge, in denen die mit περί eingeleitete Fassung bezeugt ist; gleichwohl wäre ein Hinweis auf das rechte Verständnis der Kategorientafel auch in den letzteren Textgruppen nicht unangebracht, zumal Aristoteles ja gerade in der *Poetik* die ‚kleinen' Redeteile, um deren Einordnung in die Kategorientafel es hier gegangen ist, ausführlich behandelt, so dass es geraten scheint, die besser bezeugte Variante auch hier beizubehalten. Ob man dagegen περὶ τὴν λέξιν (so R[3] und Ross 1955) oder Τὰ π.τ.λ. (so Kalbfleisch und Gigon: *Die Aufzeichnungen* ...) schreibt, macht sachlich wenig Unterschied. Einen Hinweis auf die Beschaffenheit der *Aufzeichnungen* gibt jedoch die Formulierung „in einer weiteren Aufzeichnung, (dort,) wo die Aufschrift (Τὰ) περὶ ... steht": Das klingt, als habe es sich um einen Teil eines Ganzen gehandelt, und dieses Ganze müsste dann nach der Meinung „einiger" Echtes und Unechtes nebeneinander umfasst haben.

Ross (1952, 102) schickt diesen beiden Fragmenten der *Aufzeichnungen* ein Testimonium voraus, das Rose stillschweigend, Gigon (Konkordanz Ross–Gigon) ausdrücklich zurückweist. Da die Sache unentschieden ist, sei sie hier behandelt.

Johannes Philoponos (6. Jh.) referiert zu *Anal. Post.* I 22, 82 b 37 (*CAG* XIII 3 p. 233, 32 – 234, 4 Wallies) die Meinung Alexanders von Aphrodisias, bei der Erörterung der Frage, ob Schlussketten ins Unendliche gebildet werden können, gebe es „eher logische" und „eher praktische" Gegenargumente, und fährt fort: „Eher logisch nennt Alexander die Gegenargumente, die von den Definitionen ausgehen – dieser hat er sich als von Anfang an gegebener (Aussagen) bedient, denn er nimmt an, dass es Definitionen gibt und es möglich ist, die Dinge zu definieren, ohne (schlüssig) zu zeigen, dass es Definitionen (überhaupt) gibt, (gerade so,) wie er im zweiten Buche der *Logischen Gegenargumente* (Λογικὰ ἐπιχειρήματα) als allgemein anerkannte Tatsache annimmt, dass es einen Beweis (überhaupt) gibt –; der Philosoph hat hingegen gesagt, dass er die (betreffenden) Gegenargumente nicht aus diesem Grunde logisch nenne, denn es sei klar, dass es Beweise gebe, wenn man nur keine Unbegreiflichkeit einführe." Wer ist „er", der sich „der Definitionen bedient hat" usw.? Grammatisch gesehen, mag man zunächst an Alexander denken; die oft knappe Ausdrucksweise der Kommentatoren und die Tatsache, dass Aristoteles eben an der besprochenen Stelle mit denselben

Worten „wenn es denn möglich ist zu definieren“ (82 b 38) sagt, macht es aber wahrscheinlicher, dass das logische Subjekt dieser Sätze Aristoteles ist. Damit wäre ein weiteres Aristoteles zumindest zugeschriebenes Werk zur Logik bezeugt, ein Werk, das sich mit den *„Aufzeichnungen über Gegenargumente* (Ὑπομνήματα ἐπιχειρηματικά) in drei Büchern“ (Diog. Laert. Nr. 33 [s.o. zu p. 105 T 3 R³] – daher wohl die Einordnung bei Ross 1955) oder eher mit den *„Gegenargumenten* (Ἐπιχειρήματα) in zwei Büchern“ (ebd. Nr. 65) gleichsetzen ließe.

Kategorien und Analytiken

Sechs spätantike Kommentatoren – soweit bekannt, aus dem 6. Jh. – berichten von einem weiteren Buche *Kategorien*, vier von ihnen von weiteren 36 Büchern *Analytiken*. Was in so vielen Büchern geschrieben gewesen sein soll, lässt sich nicht leicht vorstellen – und die besagten Kommentatoren erwekken alle den Eindruck, es sich auch nicht recht vorstellen zu können: Während sie über den Inhalt der zusätzlichen *Analytiken* nichts sagen, soll das zusätzliche *Kategorienbuch* – so Simplikios unter Berufung auf die (verlorene) Schrift *Über die Anordnung der Schriften des Aristoteles* (Περὶ τῆς τάξεως τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων) des Adrastos von Aphrodisias (vgl. Moraux II 1984, 294–332; Gottschalk 1987, 1155–1156), eines Peripatetikers des 2. Jh.s n. Chr. – nicht nur weitgehend den gleichen Inhalt wie die bekannten *Kategorien*, sondern auch noch die gleiche Anzahl von Zeilen gehabt haben. Dass sie nur Informationen aus zweiter Hand geben, machen auch Ps.-Ammonios, Elias/David und ein Anonymus – der ebenfalls auf Adrastos verweist – deutlich. Zu verdanken ist die erstaunliche Vermehrung der Bücher dieser Titel nach Ammonios und Elias/David Entdeckungen in „alten Bibliotheken“; Ps.-Ammonios präzisiert, indem er die „Große Bibliothek“ – anscheinend Alexandriens – als Fundort angibt. Entscheidend dürfte hier die Tatsache sein, dass bis auf Simplikios (und Adrastos, soweit von ihm referiert) alle die Echtheit der weiteren Bücher bezweifeln oder sogar bestreiten, und dies mit teils sprachlichen, teils sachlichen Argumenten; dabei stützen sie sich auf ältere „Ausleger“ oder „Interpreten“ (ἐξηγηταί) des Aristoteles und lassen erkennen, dass ihnen die zusätzlichen Bücher selbst nicht unter die Augen gekommen sind. An der Echtheit dieser Bücher besteht also begründeter Zweifel. Im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios finden sich ein Buch *Kategorien* (Nr. 141), zwei Bücher *Große Analytica Posteriora* (Nr. 50) und immerhin 8 Bücher *Analytica Priora* (Nr. 49; s.u. zu p. 105 T 4–6, 2 R³).

p. 105 T 4–6, 2 R[3]

Zu dem angeblichen zweiten Buche über *Kategorien* s.u. zu 117, 1–4 R[3].

Zu den angeblichen 40 Büchern *Analytiken* vgl. die Eintragungen im Katalog der Schriften des Aristoteles bei Diogenes Laertios (Nr. 49): „*Erste Analytiken* (Πρότερα ἀναλυτικά), Buch 1–8" und, unmittelbar danach (Nr. 50), „*Große Zweite Analytiken* (Ἀναλυτικὰ ὕστερα μεγάλα), Buch 1 und 2". Da nun die Addition der Zahl der erhaltenen Analytik-Bücher, (2 + 2 =) 4, mit der der im Katalog genannten, (8 + 2 =) 10, 14 Bücher ergibt und „vierzehn" (τεσσαρακαίδεκα) auch im Griechischen so ähnlich wie „vierzig" (τεσσαράκοντα) klingt, hat Rose (R[1] 126) vermutet, in den genannten Zeugnissen sei statt „vierzig" „vierzehn" zu lesen; der Fehler gehe auf den in p. 105 T 6, 2 genannten Adrastos zurück. Wenngleich von Heitz (1874, 114) unterstützt (dieser sucht den Fehler lediglich eher bei Andronikos als bei Adrastos), scheint die Kombination reichlich willkürlich zu sein. Weitere Überlieferungen heranziehend, spricht Gigon (zu Nr. 49) treffend von einem „Knäuel von Problemen, den wir mit den uns verfügbaren Mitteln nicht entwirren können".

p. 105 T 4 R[3]

Mit der „Großen Bibliothek" ist wohl die von den Ptolemäern gestiftete Große Bibliothek in Alexandrien, die größte der Antike, gemeint. Den Anlass zu einer solchen Fälschung könnte, ohne Wissen und wider Willen, König Ptolemaios II. (reg. 285/83–246) gegeben haben: durch seine Bemühung, alle Schriften des Aristoteles seiner Bibliothek einzuverleiben, und seine Bereitschaft, gut dafür zu zahlen (Moraux I 1973, 15. 25. 83–84).

p. 105 T 6, 1 R[3]

Als Verfasser des von seinem *CAG*-Herausgeber A. Busse unter den Namen des Elias gestellten *Kategorien*-Kommentares hat sich durch Vergleichung mit der armenischen Fassung der bereits in der Überschrift des griechischen Textes genannte David (6. Jh.) erwiesen (Hadot 1990, 21 nach J.-P. Mahé ebd. 189–207).

„Wie in den *Kategorien* gesagt ist": Anders, als Elias/David hier behauptet, findet sich ein solches ausdrückliches Selbstzitat auf die *Kategorien* im erhaltenen Aristoteles-Text nicht (Frede 1983, 11–12; vgl. Bonitz p. 102 a 19–27).

„[...] dass seine Schüler [...] Bücher desselben Titels geschrieben und dabei das Verhältniswort ‚über' verwendet haben [...]": Peripatetiker sollen Schriften *Über (die) Kategorien* (Περὶ (τῶν) Κατηγοριῶν) verfasst haben, wobei das Wort „Kategorien" nach Meinung des Elias/David nicht die Sache als solche, sondern das Buch des Aristoteles darüber – das sie folglich für echt gehalten haben müssen – bezeichnet. Aus der Schule des Aristoteles ist je-

doch kein Werk dieses Titels bezeugt (H. Marti bei Wehrli X 175–180), denn David, in Porphyr. *Isag.* p. 1, 3 (CAG XVIII 2 p. 102, 4–5 Busse), gibt mit den Worten „auch Theophrast und Eudemos haben, in Nachahmung des eigenen Lehrers, über Kategorien (περὶ κατηγοριῶν) geschrieben" (Theophrast, F 71 B FHSG; Eudemos, F 8 Wehrli) eher ein Thema als einen Werktitel an (Graeser 1978, 58).

Das Wort „kopflos" – „Kopf" im Sinne von „Anfang" gebraucht – setzt die Anordnung der erhaltenen Schriften zur Logik, die im *Organon* vorliegt, voraus: Die erste Schrift, *Cat.*, behandelt die Begriffe, die zweite, *De int.*, lehrt die Bildung von Urteilen aus Begriffen, die dritte, *Anal. Pr.*, die Bildung von Schlüssen aus Urteilen (und die vierte und fünfte, *Anal. Post.* und *Top.* einschließlich *Soph. El.*, die Anwendung dieser Logik auf Wissenschaft bzw. Redekunst). Ohne die erste der Schriften würde dem Lehrgang also der rechte Anfang fehlen.

p. 105 T 6, 2 R^3

Schriften späterer Peripatetiker gleichen Titels bezeugt Johannes Philoponos, in Ar. *Cat.* prooem. (CAG XIII p. 7, 20–22 Busse): „Des Aristoteles Schüler Eudemos, Phanias und Theophrast haben in eifriger Nachahmung des eigenen Lehrers *Kategorien* (Κατηγορίαι), *Über Hermeneutik* (Περὶ ἑρμηνείας) und *Analytiken* (Ἀναλυτικά) geschrieben" (Eudemos, F 7 Wehrli; Theophrast, Test. XXII Graeser = F 71 E FHSG).

Zu den Selbstzitaten des Aristoteles und dem Ausdruck „kopflos" – hier auf das philosophische Gesamtwerk bezogen – s.o. zu p. 105 T 6, 1 R^3.

117, 1–4 R^3

Der Anfang des angeblichen anderen Buches *Kategorien* ist dreimal bezeugt, und jedesmal verschieden. Sachlich betrachtet verdient die Fassung in 117, 2 R^3 den Vorzug: Die Dinge ‚sind' nicht ihrem Wesen nach homonym oder synonym, sondern ‚werden' es erst durch die Sprache, da die Kriterien für die Anwendung dieser Unterscheidungen in der Sprache liegen; die Darstellung dieses Sachverhaltes bei dem echten Aristoteles, *Cat.* 1, 1 a 1–15, geht selbstverständlich davon aus. Der Wortlaut entspricht etwa *Cat.* 2, 1 a 20 „Von den seienden Dingen werden die einen von einem Subjekt ausgesagt, sind aber nicht in einem Subjekt enthalten ..." (und entspräche ihm auch in 117, 1 R^3 weitaus genauer, wenn man dort mit Heitz (1874) und Ross (1952) – nicht aber Ross (1955) – statt τὸ τὰ läse: „Von den seienden Dingen sind die einen ..."). Jedenfalls scheint das verlorene andere Buch dem erhaltenen so ähnlich gewesen zu sein, dass Moraux (1951, 187) von zwei Rezensionen des Textes spricht; die zweite Kategorienschrift sei „nichts anderes als eine Paraphrase der genuinen Schrift" gewesen, dem Bemühen entsprungen, die originale Schrift durch Überarbeitung in „Ausdrucksweise und Stil" Schülern

„leichter zugänglich zu machen“ (Moraux II 1984, 316–317). Wahlweise lässt sich der Befund aber auch so erklären, dass zwei Bearbeiter oder Bearbeitergruppen aus einem hinterlassenen Entwurf mit verschiedenen „editorischen Eingriffen“ zwei konkurrierende Fassungen erstellt haben (Frede 1983, 6), von denen sich dann die ‚sperrigere‘ gegen die ‚glattere‘ durchgesetzt hat. Ins Phantastische gleitet dagegen der offenbar bearbeitete Wortlaut einer der Handschriften von 117, 2 R^3: Dort ist von „12 Büchern *Kategorien*“ die Rede, von denen sich zwei als „die besseren“ erwiesen haben sollen (Pelletier 1983, 171).

Der von Diogenes Laertios überlieferte Katalog der Schriften des Aristoteles verzeichnet nur „1 Buch *Kategorien* (Κατηγορίαι)“ (Nr. 141).

117, 1 R^3

Das letzte Wort des Textes ist mit R^2, R^3 und Ross (1955) als ἐκτιθεμένου, nicht mit R^1 und Heitz als ἐκτιθέμενον oder mit Kalbfleisch und Gigon als ἐκτιθεμένων zu lesen.

117, 2 R^3

Aufschrift (ἐπιγραφή) und Anfang (ἀρχή) einer Schrift sind deswegen dasselbe, weil in der Antike (wie heute noch z.B. bei den hebräischen Bezeichnungen der fünf Bücher Mose und den lateinischen Bezeichnungen päpstlicher Enzykliken) vielfach statt eines eigenen Titels das erste Wort oder die ersten Wörter zur Bezeichnung eines Buches dienten.

Über (die) Gegensätze / Über die Gegenteiligkeiten

Vorbemerkung: Im Folgenden wird, wie auch in der Übersetzung, regelmäßig τὸ ἀντικείμενον mit „der Gegensatz“, τὸ ἐναντίον mit „das Gegenteil“ wiedergegeben. Das entspricht der gängigen Fachsprache: Kapitel 10 der *Kategorien*, dessen Gegenstand die verschiedenen Bedeutungen bzw. Verwendungen des Wortes ἀντικεῖσθαι sind, enthält einen Aufriss der ‚Gegensatzlehre‘ des Aristoteles; es entspricht aber auch täglichem Sprachgebrauch: ‚Schwarz‘, das terminologisch gesprochen den konträren Gegensatz zu ‚weiß‘ bildet, wird man als „das Gegenteil von weiß“ bezeichnen. Folglich wird das Abstraktum ἐναντιότης mit „Gegenteiligkeit“ wiedergegeben, obwohl das Abstraktum „Gegensätzlichkeit“ gebräuchlicher wäre. ἀντίθεσις, ein Abstraktum, das den Vorgang in der Regel noch erkennen lässt, wird entsprechend mit „Gegenüberstellung“ übersetzt.

Von Aristoteles selbst wissen wir, dass er sich mit der Lehre von den Gegenteilen eingehend befasst hat, kündigt er doch z.B. in *Top.* I 10, 104 a 30–33 an: „Freunde gut zu behandeln, scheint das Gegenteil dessen zu sein, Feinde schlecht zu behandeln; ob es sich freilich auch in Wahrheit so verhält, wird in den mündlichen Ausführungen über die Gegenteile (ὑπὲρ τῶν ἐναντίων) gesagt werden.“ Diese Ankündigung wird bereits in der zweiten ‚Vorlesungsreihe‘ über die Topik eingelöst: in *Top.* II 7, 113 a 2–3, wo Aristoteles feststellt: „Freunde gut zu behandeln ist nicht das Gegenteil dessen, Feinde schlecht zu behandeln.“

Aber es muss auch eigenständige schriftliche Arbeiten des Aristoteles zur Lehre von den Gegenteilen gegeben haben: In *Met.* IV 2, 1003 b 33 – 1004 a 2 (vgl. 31, 1 R^3) verweist er mit den Worten „Es gibt ebensoviele Arten des Seienden, wie es Arten des Einen gibt; das Wesen dieser (Arten des Seienden) – ich meine etwa dasselbe, das Ähnliche und die anderen derartigen Dinge – zu betrachten, ist Aufgabe der jeweils der Gattung nach selben Wissenschaft. Auf diesen Ursprung aber lassen sich fast alle Gegenteile zurückführen; diese aber sollen von uns in der *Auswahl der Gegenteile* (Ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων) betrachtet sein“ wohl eher auf eine schriftliche als auf eine bloß mündliche Darlegung zum Thema; und vollends klar ist, dass er in *Met.* X 3, 1054 a 29–32 mit den Worten „Wie wir auch in der *Einteilung der Gegenteile* (Διαίρεσις τῶν ἐναντίων) schriftlich ausgeführt haben (διεγράψαμεν), gehört dasselbe, das Ähnliche und das Gleiche zum Einen, das Verschiedene, das Unähnliche und das Ungleiche aber zum Vielen“ auf eine bereits vorliegende eigene Abhandlung verweist. Im Schriftenkatalog des Diogenes Laertios findet sich der Titel *Über Gegenteile* (Nr. 30; s.u. zu p. 109 T 1 R^3 und 118–124 R^3).

p. 109 T 1 R^3 und 118–124 R^3
[p. 109 T 1 R^3 = Pyth. Hell. *De oppos.* F 1 Thesleff = Jamblich F 123 Dalsgaard Larsen]

Das Buch über einander entgegengesetzte Dinge und Sachverhalte bzw. Begriffe davon (Περὶ (τῶν) ἀντικειμένων) ist reicher als alle anderen verlorenen Schriften zur Logik bezeugt, quantitativ wie qualitativ. Einziger Gewährsmann dafür ist Simplikios (6. Jh.). Dass er das Buch vor Augen hatte, lässt seine Zitierweise zumindest nicht ausschließen; doch wird nirgends erkennbar, dass er über das von seiner Zwischenquelle Gebotene hinausgeht. Er beruft sich nämlich ausschließlich auf den Neuplatoniker Jamblich (frühes 4. Jh.), der dieser für aristotelisch gehaltenen Schrift eine eigene Untersuchung gewidmet hat (p. 109 T 1 R^3). Mit der Bezugnahme auf die Schrift verfolgt Simplikios einen doppelten Zweck: die Zurückweisung von Argumenten, die die Platoniker Lukios und Nikostratos (2. Jh. n. Chr.; vgl. Praechter 1922,

485–512; Moraux II 1984, 528–563, bes. 557–559; Dillon 1977, 233–236; Gottschalk 1987, 1150–1151; Gioè 2002, 117–219) gegen Positionen, die Aristoteles in den *Kategorien* vertreten hatte, gerichtet hatten, und die Erbringung des Nachweises, dass Aristoteles die gesamte stoische Logik, insbesondere die Gegensatzlehre Chrysipps (3. Jh. v. Chr.), in Ansätzen schon vorweggenommen habe. Als Waffe zur Abwehr nicht nur akademischer, sondern auch stoischer Angriffe auf den Peripatos muss sich die Schrift also gut geeignet haben.

Ob Chrysipps Übereinstimmungen mit der Schrift *Über (die) Gegensätze* als Übernahmen daraus oder als Ergebnisse eigenständigen Denkens zu erklären seien, geht aus den Referaten des Simplikios nicht klar hervor. Für diese Frage entscheidend könnte das Jamblich-Zitat ebd. p. 304, 29–34 sein, das besagt, „einige" hätten geäußert, Chrysipp (*SVF* II F 179 v. Arnim = *FDS* F 935 Hülser) sei in einer bestimmten Auffassung vom „Mangelhaften" (στερητικόν) Aristoteles gefolgt: Da sich die betreffende Auffassung fast wörtlich in *Cat.* 10, 12 a 29–31 findet, könnten Jamblichs Gewährsmänner auch diese Stelle gemeint haben (Isnardi Parente I 1989, 355); der Zusammenhang der Reihe von Jamblich-Zitaten des Simplikios deutet jedoch eher darauf hin, dass ein Passus der Schrift *Über (die) Gegensätze* gemeint ist, so dass diese, auch wenn sie nicht echt sein sollte, immerhin kaum hundert Jahre nach dem Tode des Aristoteles bereits vorgelegen haben müsste (R^1 139; Moraux II 1984, 557). Die Annahme jedoch, dass die Schrift „ursprünglich mit den Postprädikamenta wenigstens partiell identisch war" (Oehler 1962, 25), würde voraussetzen, dass Simplikios sie in seinem Kommentar zu eben diesen Postprädikamenten – wenn auch nur mittelbar – herangezogen hat, ohne die Identität zu bemerken.

Fraglich ist jedoch schon der Titel: Simplikios (Wortlaut nach R^3) nennt das Buch meist *Über Gegensätze* (Περὶ ἀντικειμένων: p. 109 T 1; 118; 119; 124 R^3) oder *Über die Gegensätze* (Περὶ τῶν ἀντικειμένων: 118; 119; 121; 122; 124 R^3), einmal aber auch *Über die Gegenteiligkeiten* (Περὶ τῶν ἐναντιοτήτων: 118 R^3). Die Ungenauigkeit überrascht: Aristoteles hat in seiner Logik die Begriffe ἀντικεῖσθαι („[einander] entgegengesetzt sein") und τὸ ἀντικείμενον („der Gegensatz") auf der einen sowie ἐναντιοῦσθαι („Gegenteile sein"), τὸ ἐναντίον („das Gegenteil") und ἡ ἐναντιότης („die Gegenteiligkeit") auf der anderen Seite sonst genau auseinandergehalten; vgl. die Definitionen mit Erläuterungen *Cat.* 10, 11 b 16 – 13 b 35 und als knappste Zusammenstellung *Met.* X 4, 1055 a 38 – b 1. Ihnen zufolge ist τὸ ἀντικείμενον grundsätzlich der Oberbegriff, der jede Opposition bezeichnen kann, τὸ ἐναντίον eine der vier Arten dieser Opposition, nämlich der konträre Gegensatz (z.B. ‚weiß' : ‚schwarz'); gelegentlich nimmt τὸ ἀντικείμενον die speziellere Bedeutung des kontradiktorischen Gegensatzes (z.B. ‚weiß' : ‚nicht weiß'; zumal bei kontradiktorischen Aussagenpaaren, z.B. ‚der Schnee ist

weiß' : ‚der Schnee ist nicht weiß') an. Zur Erklärung des Befundes einem Aristoteliker wie Simplikios eine Ungenauigkeit in der grundlegenden Terminologie zuzutrauen, geht schwerlich an; da Simplikios das Werk Περὶ (τῶν) ἀντικειμένων meistens als „Buch" (βιβλίον: p. 109 T 1; 118; 121; 124 [zweimal] R³) und einmal als „Abhandlung" (σύγγραμμα: 119 R³), das Werk Περὶ τῶν ἐναντιοτήτων jedoch mit dem ganz allgemeinen Worte λόγος („Rede", auch schriftlich; praktisch jede sprachliche Äußerung: 118 R³) bezeichnet, ließe sich vorstellen, dass es sich bei diesem letzteren Werke um einen Teil des Buches Περὶ (τῶν) ἀντικειμένων handelt; das Buch wäre dann ähnlich wie Kapitel 10 (und vielleicht noch 11) der *Kategorien* gegliedert gewesen.

Dass es echt sei, ist damit keineswegs gesagt: Die Tatsache, dass das von Diogenes Laertios überlieferte Verzeichnis der Schriften des Aristoteles keine Schrift, die einen der drei von Simplikios angeführten Titel trüge, sondern lediglich ein Buch *Über Gegenteile* (Περὶ ἐναντίων) (Nr. 30) nennt, spricht eher dafür, dass das von Simplikios gemeinte Buch nacharistotelisch ist; doch ist dieser Schluss nicht zwingend, da Diogenes ja auch keinen der beiden einschlägigen Titel zitiert, die Aristoteles selbst nennt. Aber auch die Deutung des Befundes, dass die Schrift ursprünglich den im Verzeichnis überlieferten Titel, der ja dem Inhalt der Fragmente genauer entspricht, getragen habe und erst später nach dem für Ps.-Archytas (vgl. p. 109 T 1 R³) und *Cat.* 10 üblichen Titel umbenannt worden sei, ist vertreten worden (Korda 1966, 66–71). Diese Überlegung lässt sich mit der Annahme der Echtheit vereinbaren; doch unterliegt eben diese Zweifeln: Der Verfasser des Buches, das Jamblich vorgelegen sein soll, könnte ebensogut seinerseits Errungenschaften der stoischen Logik in ein aristotelisches Gewand gekleidet haben (R¹ 130–131; Moraux 1951, 53), womöglich, um die eigene Schule, die peripatetische, im Wettstreit mit der stoischen besser, ‚moderner' erscheinen zu lassen. Jedenfalls stellt Simplikios die aristotelische und die chrysippische Gegensatzlehre als sehr ähnlich (Bréhier ³1971, 23), letztere als von ersterer abhängig (Gould 1971, 87–88) dar. Eine Entscheidung der Frage nach der Echtheit dieser fragmentarischen Schrift scheint nach alledem schwerlich möglich; aber auch die Echtheit der Schrift würde nicht von vornherein Einfluss auf Chrysipp und die Stoa überhaupt, ja nicht einmal Kenntnis davon bedeuten (Sandbach 1985, 20–21).

118 R³
[*SVF* II F 172 v. Arnim = *FDS* F 941 und 944 Hülser]

„die Berühmteren der Ausleger": wohl Porphyrios und Jamblich (vgl. p. 109 T 1 R³ und 123 R³; Korda 1966, 35. 43).

„ist es ... daran gelegen": nicht „den Stoikern" (so, gegen Syntax und Sinn, Ross 1952, 110 und Gohlke 1960, 135), sondern „den Auslegern" (Gaskin 2000), also Peripatetikern.

Der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Definitionen des Gegenteiles scheint auf den ersten Blick darin zu bestehen, dass die ältere das Paar sich zueinander wie Gegenteile verhaltender Dinge „in der/einer gegebenen Gattung“ (ἐν τῷ γένει), die jüngere jedoch „in derselben Gattung“ (ἐν τῷ αὐτῷ γένει) ansiedelt. Von den vier nach Kalbfleisch maßgebenden Handschriften bieten drei auch an der ersteren Stelle das Wort ‚derselben‘ (αὐτῷ). Kalbfleisch und Gigon übernehmen es, und Korda (1966, 46) verteidigt es als einen Irrtum des Simplikios; Rose (R[3]) und Ross (1955) lehnen es dagegen ab. Die eigentliche Schwierigkeit aber bleibt: Da ἐν τῷ γένει „in der Gattung“ und ἐν τῷ αὐτῷ γένει „in derselben Gattung“, aber auch διαφέρειν „sich unterscheiden“ und ἀπέχειν „entfernt sein“ im Zusammenhang je das gleiche bedeuten, bringt bei Simplikios die neue Definition gegenüber der alten – so verstanden, im Widerspruch zu seiner eigenen Aussage – gerade keinen Fortschritt. Daraus folgt, dass mindestens eine der beiden Definitionen falsch überliefert ist oder falsch verstanden wird, so dass sich grundsätzlich zwei Lösungswege bieten:

1. Der Fehler liegt in der alten Definition: Nicht nur αὐτῷ, sondern der ganze Ausdruck ἐν τῷ (αὐτῷ) γένει ist als gut gemeinter, aber schlecht plazierter Einschub eines Schreibers zu tilgen. Dafür spricht v.a., dass Simplikios an der Stelle, auf die er sich zurückbezieht, die alte Definition tatsächlich ohne die Einschränkung „in der(selben) Gattung“ zitiert hat: p. 148, 33–34 λέγουσιν ... ἐναντία τὰ πλεῖστον ἀλλήλων διεστηκότα „man sagt, Gegensätze seien die Dinge, die am weitesten voneinander entfernt seien“, eine Formulierung, die auch Aristoteles selbst bekannt gewesen ist: *Met.* V 10, 1018 a 30 (1. Variante). Dies angenommen, muss man jedoch auch bei der Einführung der neuen Definition eingreifen und statt προσληπτέον τι τῷ γένει „man muss zu der Gattung etwas hinzufügen“ etwa π. τι τῷ ὅρῳ „man muss der Definition etwas hinzufügen“ oder π. τὸ γένος „man muss die Gattung hinzufügen“ schreiben; die neue Definition entspricht dann genau *Cat.* 6, 6 a 17–18.

2. Der Fehler liegt in der neuen Definition: Dann kann der Wortlaut beibehalten werden, und nur die Formulierung der neuen Definition bei Simplikios ist anders zu verstehen: man „müsse ... zu der Bestimmung ‚innerhalb einer Gattung‘ noch etwas hinzufügen, damit ‚was innerhalb einer Gattung sich am meisten voneinander entferne‘ auch wirklich den Begriff bestimme“ (Gohlke 1960, 136), genauer: „... damit (das Prädikat, das bisher nur) ‚die Dinge, die in derselben Gattung am weitesten voneinander entfernt sind‘ (gelautet hat, nun auch wirklich) die Definition ausmache“, d.h. man dürfe bei Simplikios nur die Forderung des Aristoteles, die alte Definition zu ergänzen, nicht aber diese Ergänzung selbst und somit auch nicht die neue Definition suchen. Dies vorausgesetzt, kann die vollständige neue Definition nach *Cat.* 11, 14 a 19–25 etwa lauten: ‚Gegenteile sind die Dinge, die

sich entweder in derselben Gattung oder in einander entgegengesetzten Gattungen am meisten voneinander unterscheiden oder selbst sich voneinander am meisten unterscheidende Gattungen sind.'

Eine Entscheidung zwischen den beiden Lösungsvorschlägen würde wohl eine über Korda und Guariglia hinausgehende erneute Behandlung der aristotelischen Gegensatzlehre samt ihrer Vorgeschichte erfordern.

Die – in der Übersetzung zu diesem Zwecke numerierten – „weiteren Fragen" lassen sich im Rahmen der aristotelischen Gegensatzlehre versuchsweise annähernd beantworten (nach Korda 1966, 47–50): (1) „in manchen, aber nicht in allen Fällen", da die Gegenteile Sonderfälle der sich unterscheidenden Dinge sind; (2) ebenso; (3) und (4) „ja", gemäß der Definition (hinter ταὐτὸν ist, nach Richards bei Ross (1955), zur Herstellung der geforderten logischen Identität τὸ einzufügen); (5) „jeder Unterschied, nicht nur der räumliche": vgl. *Cat.* 6, 6 a 12–18; (6) dementsprechend, also auch nicht nur räumlich; (7) fasst die bisherigen sechs Fragen zusammen; (8) „ja": vgl. *Top.* IV 4, 125 a 2–4; (9) „ja".

119 R[3]
[*SVF* II F 172 und 173 v. Arnim = *FDS* F 944 Hülser]

Dass zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ein konträrer Gegensatz bestehe, steht auch *Cat.* 11, 13 b 37 – 14 a 1 und *Top.* V 6, 135 b 10, ohne dass dort – oder an einer anderen Stelle des *Corpus Aristotelicum* – die hier gegebenen Überlegungen daran geknüpft würden; vgl. aber eine analoge Unterscheidung zwischen einer Eigenschaft und ihrem Träger in einem anderen der vier Bereiche der Gegensätze, dem zwischen Besitz und Mangel, in *Cat.* 10, 12 a 35 – b 5 (Korda 1966, 52). ‚Paronyme' sind von anderen Begriffen abgeleitete Begriffe; Aristoteles definiert sie *Cat.* 1, 1 a 12–15 und gibt als Beispiele, dass der Name ‚Grammatiker' von dem Worte ‚Grammatik', der Name des ‚Tapferen' von dem Worte ‚Tapferkeit' abgeleitet sei. Träger von Zuständen (Befindlichkeiten, Eigenschaften) haben letztlich deswegen keine Gegenteile, weil sie Substanzen sind: vgl. *Cat.* 5, 3 b 24–32 (Guariglia 1978, 36–37. 115).

120 R[3]
[*SVF* II F 174 v. Arnim = *FDS* F 945 Hülser]

„bei Aristoteles getroffen": ‚in der Schrift *Über (die) Gegensätze*' ist, wenn auch nicht ausdrücklich gesagt, so doch offensichtlich gemeint.

Galt das vorige Fragment der Beschränkung der Übertragung des Begriffes der Gegenteiligkeit von Zuständen (Befindlichkeiten, Eigenschaften) auf ihre Träger, so dient dieses der Beschränkung der Übertragung dieses Begriffes von Zuständen auf ihre Definitionen. Ausführlicher als hier, aber im glei-

chen Sinne sind die Folgen der Ersetzung von Begriffen durch ihre Definitionen in konträren Paaren von Aristoteles in *Top.* VII 3, 153 a 23 – b 24 behandelt worden (Korda 1966, 53–55; Guariglia 1978, 38–39. 115–116); ferner in *Top.* VI 9, 147 a 29 – b 25 (Korda 1966, 57).

Die hier zugrundegelegte Erklärung des Sehvorganges stammt von Platon (*Tim.* 67 de) und ist von Aristoteles übernommen worden: In *Met.* X 7, 1057 b 8–10 ist der gleiche Sachverhalt in einem ähnlichen Zusammenhang wie hier als Beispiel verwendet (Korda 1966, 56; Gaskin 2000, 221).

121 R^3

Das Beispiel, ein Fall der Lehre vom ‚Mittleren' zwischen Gegenteilen (*Cat.* 10, 11 b 38 – 12 a 25), vermag nicht recht zu überzeugen: Folgt man der Gegensatzlehre von *Cat.* 10, so erwartet man, dass Meinungslosigkeit und Meinung überhaupt, sei sie wahr oder falsch, einander wie Mangel und Besitz gegenüberstehen; die falsche Meinung aber bildet nach eben der hier exzerpierten Schrift (119 R^3) nur in einem sekundären, abgeleiteten Sinne das Gegenteil der wahren Meinung, insofern die Meinungen nämlich an Wahrheit bzw. Falschheit teilhaben. Die Lösung der Frage liegt anscheinend in einer Kette von Dichotomien, etwa: Man hat (a) entweder Wissen oder kein Wissen; (b) wenn kein Wissen, dann entweder eine Meinung oder keine Meinung; (c) wenn eine Meinung, dann entweder eine richtige oder eine falsche.

122 R^3
[= Nikostratos F 24 Gioè]

Die Unterscheidung von vier Arten von Mängeln ist eine, wenn nicht systemimmanente, so doch systemkonforme Weiterführung der Lehre von den von ἕξις und στέρησις, *possessio* (*habitus*) und *privatio*, Besitz und Mangel gebildeten Gegensätzen (*Cat.* 10, 12 a 26 – 13 a 36). An vergleichbaren Stellen der erhaltenen Schriften finden sich entweder andere Einteilungen des Mangels (*Met.* V 22, 1022 b 22 – 1023 a 7; IX 1, 1046 a 31–35 [Korda 1966, 61]) oder keine (*Top.* VI 9, 147 b 4 – 148 a 9 [Korda 1966, 58]).

123 R^3
[*SVF* II F 177, 2 v. Arnim = Jamblich F 122 Dalsgaard Larsen = *FDS* F 933 Hülser]

Das kurze Aristoteles-Zitat seines ‚psychologischen' Inhaltes wegen nicht dem Buche *Über (die) Gegensätze*, sondern einer verlorenen ethischen Schrift zuzuweisen (Korda 1966, 61–62), ist nicht nötig: zum einen, weil Jamblich in diesem Zusammenhang wohl noch auf die logische Schrift zurückgegriffen

hat (vgl. p. 109 T 1 R³), zum anderen, weil es nicht überrascht, wenn Aristoteles logische, abstrakte Sachverhalte an konkreten Tatbeständen verdeutlicht.

„Was ich weiß, das kann mir niemand nehmen" klingt wie ein weder orts- noch zeitgebundenes Sprichwort. Dass die Sentenz hier in dorischer Mundart zitiert wird, mag jedoch auf einen geschichtlichen Anlass deuten. Oft (Plutarch, *Leben des Demetrios* 9, *Über die Seelenruhe* 17, *Über Kindererziehung* 8; Diogenes Laertios 2, 115; Seneca, *De constantia sapientis* 5, 6, *Epistulae morales* 9, 18) wird sie Stilpon, einem Megarischen Philosophen, in den Mund gelegt: Als König Demetrios, nachdem seine Truppen Stilpons Heimatstadt Megara erobert und geplündert hatten, den Philosophen gefragt hatte, ob ihm Besitztümer genommen worden seien, soll ihm dieser so geantwortet haben (Gaskin 2000, 225–226). Da in Megara dorisch gesprochen wurde, ist es sehr wahrscheinlich, dass Jamblich hier auf diese Begebenheit anspielt. Da sie sich aber 16 Jahre nach dem Tode des Aristoteles ereignet hat, kann, wenn die historische Kombination zutrifft, dieser Satz des Jamblich-Zitates schon nicht mehr der – sei es echten oder chronologisch korrekt gefälschten – Aristoteles-Vorlage entnommen sein. Die doppelte Begründung („denn niemand – leiten lassen") ist dem Aristoteles-Zitat also erst von Jamblich hinzugefügt worden.

Wo das lange Jamblich-Zitat endet, ist umstritten: Rose (R³), Ross (1952 und 1955) und Gohlke (1960) lassen es, wie die vorgelegte Übersetzung, mit „... und beklagt werden", Kalbfleisch, Dalsgaard Larsen (1972), Gigon und Gaskin (2000) erst mit „... gegenübergestellt" schließen, wohl zu Unrecht, denn die Nennung „naturgemäßer Eigenschaften" in dem in Frage stehenden Satze bezieht sich nicht auf eine Stelle des unstrittigen Jamblich-Zitates, sondern auf gleichbedeutende Wendungen des Simplikios selbst in 122 R³.

124 R³
[= Nikostratos T 26 Gioè]

Was Nikostratos hier rügt, ist, dass Aristoteles in seiner Lehre von den Gegensätzen das, was die Stoiker später das Gleichgültige (τὸ ἀδιάφορον, das Indifferente) nennen sollten, nicht berücksichtigt habe. Man wird Simplikios zustimmen, wenn er sinngemäß erwidert, die (formale) aristotelische Lehre von den Gegenteilen lasse sich ohne weiteres auch auf andere (materielle) philosophische Entwürfe anwenden, doch bedarf es einer solchen Verteidigung gar nicht: In eben seinem Aufriss der Gegensatzlehre hat Aristoteles selbst festgestellt (*Cat.* 10, 12 a 22–25), dass es ein Mittleres (τὸ ἀνὰ μέσον) zwischen dem Guten (τὸ ἀγαθόν) und dem Schlechten (τὸ κακόν) sehr wohl gebe, man jedoch nicht leicht ein Wort dafür finde, so dass man zu der negativen Umschreibung „was weder gut noch schlecht ist" (τὸ οὔτε ἀγαθὸν οὔτε

κακόν) greifen müsse (Moraux II 1984, 559); ähnlich in den *Einteilungen* (114 R^3) 24, p. 322 a 42 – b 2 Gigon; (115 R^3) 69, p. 333 b 10–11 Gigon und, in den Rahmen der Lehre von den Gegensätzen gestellt, (114 R^3) 27, p. 322 b 31–35 Gigon; (115 R^3) 23, p. 326 a 23–25 Gigon (Korda 1966, 64). – Ausdrücke wie „Dinge, die gut sind“ bezeichnen in diesem Zusammenhang nach 119 R^3 nicht Gegenstände als Träger eines Guten, sondern dieses Gute selbst.

Literaturwissenschaft, Sympotisches, Poesie

F 70–77, 677; 99–111; 130, 142–179; 671–675 R[3]

(Barbara Breitenberger)

Vorwort

Für den vorliegenden Beitrag möchte ich meinen vielfältigen Dank aussprechen.

Meinen größten Dank schulde ich Hellmut Flashar, nicht nur für sein Angebot, mir diese interessanten Texte zur Bearbeitung in diesem Band zu überlassen und meinen Beitrag über den ursprünglich vorgesehenen Umfang hinaus noch zu erweitern, sondern vor allem für die fruchtbare Zusammenarbeit und inspirierende Diskussionen, denen ich wertvolle Anregungen und Verbesserungsvorschläge verdanke, aber auch für Unterstützung und Ermunterung in den Münchener Jahren. Dank gebührt ebenfalls der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) für die teilweise Finanzierung des Projektes durch eine Forschungsstelle an der Ludwig-Maximilians-Universität München (2000–2002). Alexander Kleinlogel hat mir sehr bei der Arbeit an den Porphyrios-Scholien geholfen. Wichtige Hinweise erhielt ich auch von Adam Kamesar, Walter Burkert und Pauline Schmitt-Pantel. Mein Dank gilt ebenso Veronika Lukas, Inge Breitenberger und Andreas Müller für die Durchsicht einzelner Manuskriptteile. Herzlich danken möchte ich David Ball, Michael Braunlin und Jacquie Riley von der *Cincinnati Burnam Library* für ihre Hilfsbereitschaft.

Mein persönlicher Dank gilt Ken Lomax für viele Dinge, vor allem aber für seine Geduld.

Cincinnati (USA), Herbst 2005 — Barbara Breitenberger

Übersetzungen

Über Dichter

p. 76 T 1 R[3] (p. 29, 20–25 Gigon)

aus: Vita Aristotelis Marciana (cod. 257) f. 276[a] (nach neuer Paginierung f. 278[a])

Als junger Mensch genoss er die Bildung und Erziehung eines Freien, wie seine Schriften zeigen: die *Homerica Zetemata*, die *Ilias*-Ausgabe, die er Alexander gab, der Dialog *Über Dichter*, die *Poetik* und die *Rhetorik*.

70 R[3] (17 Gigon)

aus: Diogenes Laertios VIII 57–58

Aristoteles sagt im *Sophistes* (65 R[3]), Empedokles sei der Erfinder der Rhetorik, und in *Über Dichter*, Empedokles sei homerisch und ausdrucksstark, da metaphorisch (in seiner Sprache) und mit allen Mitteln der Dichtkunst vertraut. Er habe, neben anderen Dichtungen, einen *Zug des Xerxes* sowie einen *Hymnos auf Apollon* verfasst. Diese aber habe eine seiner Schwestern – oder Tochter, wie Hieronymos sagt, – verbrannt, den Hymnos versehentlich, das Werk über die Perser willentlich, weil es unvollendet war. Er (Aristoteles) sagt allgemein, er habe auch Tragödien und Schriften über Politik verfasst.

71 R[3]
71, 1 (18 Gigon)

aus: Diogenes Laertios VIII 51–52

Empedokles war nach Hippobotos der Sohn des Meton, des Sohnes des Empedokles, und stammte aus Agrigent [...]. Und Eratosthenes sagt in der Schrift *Olympische Sieger*, der Vater des Meton sei bei der 71. Olympiade siegreich gewesen. Er beruft sich dabei auf Aristoteles. Der Grammatiker Apollodor sagt in seiner *Chronik*: „Er war der Sohn des Meton und ging nach Thurioi, nachdem es, wie Glaukon sagt, sehr wahrscheinlich erst jüngst gegründet worden war.“ Dann heißt es weiter unten: „Diejenigen, welche festhalten, dass er von zu Hause nach Syrakus geflohen sei und mit jenen

(den Syrakusern) gegen die Athener gekämpft habe, scheinen mir gänzlich unwissend zu sein. Denn entweder war er nicht mehr am Leben, oder er war schon sehr alt, was nicht in Betracht kommt." Denn Aristoteles sagt (und auch Herakleides), er sei 60 Jahre alt geworden. Der Sieger im „Pferderennen" bei der 71. Olympiade „war sein gleichnamiger Großvater", so dass von Apollodor gleichzeitig auch die Lebenszeit bezeichnet wird.

71, 2 (19 Gigon)

aus: Diodor III 48

Hinsichtlich der Jahre weicht Aristoteles ab; denn jener sagt, er habe 60 Jahre vollendet.

72 R³

72, 1 (14 Gigon)

aus: Diogenes Laertios III 48

Angeblich hat der Eleate Zenon als erster Dialoge verfasst. Aristoteles dagegen sagt im ersten Buch von *Über Dichter*, es sei Alexamenos aus Styra oder Teos gewesen, wie auch Favorin in seinen *Erinnerungen*. Mir aber scheint Platon, weil er die Form (der Gattung) genauestens ausgearbeitet hat, zu Recht den ersten Preis sowohl für die Schönheit als auch für die Erfindung (der Gattung) davonzutragen.

72, 2 (15 Gigon)

aus: Athenaios XI 505 BC

Platon hält Lobreden auf Menon – Platon, der die anderen bei jeder Gelegenheit kritisiert. In der *Politeia* verbannt er Homer und die mimetische Kunst, selber aber schreibt er mimetische Dialoge, ohne jedoch selbst Erfinder von deren Form zu sein. Vor ihm nämlich erfand diese Form der Prosa Alexamenos aus Teos, wie Nikias aus Nikaia und Sotion berichten. Aristoteles schreibt folgendermaßen in *Über Dichter*: „Sollen wir also nicht sagen, dass, obwohl sie nicht metrisch sind, die sogenannten Mimen des Sophron (Prosa-) Reden sind und Nachahmungen, oder die Dialoge des Alexamenos von Teos, die früher verfasst wurden als die sokratischen?" Der hoch gebildete Aristoteles behauptet eindeutig, dass Alexamenos vor Platon Dialoge verfasst habe.

73 R³ (862 Gigon)

aus: Diogenes Laertios III 37

Aristoteles sagt, die Form der Dialoge liege bei ihm (Platon) zwischen Poesie und Prosa.

74 R^3 (16 Gigon)

aus: Macrobius, Saturnalia V 18, 16–21

Dass es aber bei den Aitolern Brauch war, nur an einem Fuß beschuht in den Krieg zu ziehen, zeigt der hochberühmte Tragiker Euripides. In seiner Tragödie *Meleager* lässt er einen Boten auftreten, der die jeweilige Gewandung der Anführer beschreibt, die zusammengekommen waren, um den Eber zu fangen. [...] In dieser Sache freilich [...] werden wir eine den wenigsten bekannte Sache nicht verschweigen: dass nämlich Euripides von Aristoteles für etwas kritisiert wurde, das er für einen Mangel an Kenntnis seitens des Euripides hielt. Die Aitoler seien nämlich nicht am linken Fuß unbeschuht, sondern am rechten. Damit ich dies nicht mehr behaupte als beweise, zitiere ich den Wortlaut des Aristoteles selbst aus dem zweiten Buch von *Über Dichter*, wo er Folgendes über Euripides sagt: „Euripides sagt, die Söhne des Thestios seien gekommen ohne einen Schuh am linken Fuß, mit den Worten: ‚sie waren ohne Schuhe am linken Fuß, trugen am anderen aber Sandalen, um das Knie zu entlasten.‘ Ganz im Gegensatz dazu steht die Sitte bei den Aitolern. Am linken Fuß tragen sie einen Schuh, am rechten aber keinen. Denn es muss, wie ich glaube, der vorangestellte Fuß beweglich sein, das Standbein aber nicht."

75 R^3 (21, 1 Gigon)

aus: Diogenes Laertios II 46

Gemäß Aristoteles' drittem Buch von *Über Dichter* konkurrierten ein gewisser Antilochos aus Lemnos und der Zeichendeuter Antiphon mit diesem (Sokrates), so wie mit Pythagoras Kylon aus Kroton; Syagros mit Homer zu dessen Lebzeiten, nach seinem Tode aber Xenophanes aus Kolophon; so wie Kerkops mit Hesiod zu dessen Lebzeiten, nach seinem Tod aber der bereits genannte Xenophanes; und mit Pindar Amphimenes aus Kos, mit Thales aber Pherekydes und Bias Salaros aus Priene, mit Pittakos Antimenidas und Alkaios, mit Anaxagoras Sosibios und mit Simonides Timokreon.

76 R^3

76, 1 (20, 1 Gigon)

aus: [Plut.] De Homero I 3–4 (ed. Kindstrand, p. 1–3)

Aristoteles sagt im 3. Buch der *Poetik*, dass auf der Insel Ios zu der Zeit, als Neleus, der Sohn des Kodros, die ionische Kolonie anführte, ein einheimisches Mädchen von einem der göttlichen Wesen, die bei den Musen mittanzen, schwanger wurde. Es begab sich daraufhin, weil es sich (wegen seines Bauchumfangs) angesichts des Vorfalls schämte, an einen Ort mit dem Namen Aigina. Dort fielen Räuber ein, versklavten das eben erwähnte Mäd-

chen und brachten es nach Smyrna, welches damals unter Lydischer Herrschaft stand. Dort übergaben sie es als Geschenk dem König der Lyder namens Maion, mit dem sie eine Freundschaft verband. Er verliebte sich in das Mädchen und heiratete es wegen seiner Schönheit. Als es sich beim Fluss Meles aufhielt, überkamen es die Geburtswehen und es gebar am Flussufer Homer. Den nahm Maion und zog ihn wie seinen eigenen (Sohn) auf, da Kritheis gleich nach der Geburt verstorben war. Nach nicht allzu langer Zeit verstarb auch er selbst. Als die Lyder von den Aiolern heftig bedrängt wurden, beschlossen sie, Smyrna zu verlassen. Als ihre Anführer verkündeten, dass jeder, der ihnen folgen wollte, die Stadt verlassen solle, da sagte Homer, der noch ein Kind war, auch er wolle mitkommen (ὁμηρεῖν). Daher wurde er anstatt „Melesigenes" („am Meles geboren") „Homer" genannt. Als er erwachsen war und sich mit seiner Dichtkunst schon Ruhm erworben hatte, da fragte er den Gott, wer seine Eltern seien und woher sie stammten. Der aber verkündete Folgendes:

„Die Insel Ios ist deiner Mutter Heimat, die dich nach
deinem Tod aufnehmen wird. Du aber nimm dich in Acht vor dem Rätsel junger Männer."

Kurze Zeit später, auf dem Wege nach Theben zu einem Fest zu Ehren des Kronos, an dem ein musikalischer Wettkampf stattfand, gelangte er zur Insel Ios. Dort sah er auf einem Fels sitzend Fischer heransegeln. Er erkundigte sich bei ihnen, ob sie etwas gefangen hätten. Diese sammelten, weil sie nichts gefangen hatten, Läuse bei sich auf und antworteten Folgendes aufgrund fehlender Jagdbeute:

„Was wir fingen, ließen wir zurück, was wir nicht fingen, das bringen wir."

So sprachen sie in Rätseln, dass sie also die Läuse, die sie gefangen hatten, getötet und zurückgelassen hätten, die aber, die sie nicht gefangen hatten, in der Kleidung mit sich herumtrugen. Homer starb aus Betrübnis darüber, dass er das (Rätsel) nicht lösen konnte. Ihm gaben die Bewohner von Ios ein prachtvolles Begräbnis und versahen sein Grab mit folgender Inschrift:

„Hier verbirgt die Erde ein heiliges Haupt,
den Sänger heldenhafter Menschen, den göttlichen Homer."

76, 2 (20, 5 Gigon)

aus: A. Gellius, Noctes Atticae III 11, 6–7

Aristoteles überliefert, er stamme von der Insel Ios.

76, 3 (20, 3 Gigon)

aus: Homeri Vita V (ed. Allen, p. 247, 6)
Der Dichter Homer ist nach dem Philosophen Aristoteles ein Bewohner der Insel Ios.

76, 4 (22 Gigon)

aus: Antiatticista (ed. Bekker, Anecdota Graeca I (1814), p. 101, 30–33)
Das „Schamloseste“: Aristoteles sagt in der *Poetik*: „das Schamloseste von allen.“

677 R^3 (919 Gigon)

aus: Proklos, Chrestomatia 12 (= Photios, Bibliotheca 239, p. 320 a 32)
Pindar sagt, der Dithyrambos sei in Korinth erfunden worden. Aristoteles aber, angefangen mit dieser Art von Lied habe Arion, der als erster einen kreisförmigen Chor anführte.

N 1 (1 (b) Janko)

aus: Papyrus Oxyrhynchus 45 (1977), Nr. 3219
[...] dabei auch den Verfasser von Mimen, Sophron, nachahmend hinsichtlich des dramatischen Elements seiner Dialoge; denn man darf Aristoteles nicht glauben, wenn er aus Boshaftigkeit Platon gegenüber im ersten Buch der *Poetik* äußert, dass vor Platon dramatische Dialoge von Alexamenos von Tenos verfasst worden seien.

N 2 (*15 (a) Janko)

aus: Themistios, Oratio XXVI 316 D
Schenken wir Aristoteles keine Beachtung, wenn er sagt, dass am Anfang (der Tragödie) der Chor einzog und zu den Göttern sang; dass Thespis Prolog und Sprechpartie erfand, Aischylos aber den dritten Schauspieler und hohe Stiefel; und dass wir alles darüber Hinausgehende dem Sophokles und Euripides verdanken?

N 3 (*16 Janko)

aus: Schol. Dionysios Thrax (ed. Hilgard, p. 306, 9 f.)
Aristoteles sagt, Susarion habe mit ihr (der Komödie) angefangen.

N 4

aus: Plutarch, Comparationis Aristophanis et Menandri compendium 853 D–F (= Menander T 103 PCG 6.2 Kassel-Austin)

(Menander) starb auf dem Höhepunkt seines Schaffens als Dichter und Chorege; zu einem Zeitpunkt, wo, wie Aristoteles sagt, bei einem Schriftsteller alles, was mit der Ausdrucksstärke zusammenhängt, seinen größten Aufschwung nimmt.

Symposion und Über Trunkenheit

p. 97 T 1 R³ (51 Gigon)

aus: Plutarch, Quaestiones Convivales 612 DE

Der Vorgänge beim Wein überhaupt nicht zu gedenken, widerstreitet nicht nur dem so genannten freundschaftsbildenden Element der Tafel, sondern hat als Gegenbeispiele die angesehensten Philosophen Platon, Xenophon, Aristoteles, Speusipp, Epikur, Prytanis, Hieronymos und Dion aus der Akademie; haben sie doch die Aufzeichnung von Reden beim Wein als eine Aufgabe empfunden, die der Mühe wert war.

p. 97 T 2 R³ (52 Gigon)

aus: Macrobius, Saturnalia VII 3, 23–24

Beim Gastmahl rate ich, diesem angemessene Fragen entweder aufzuwerfen oder sie selbst zu beantworten. Diese Gattung hielten die Alten nicht für so lächerlich, als dass nicht auch Aristoteles etwas darüber geschrieben hätte, und Plutarch und unser Apuleius.

99 R³ (47 Gigon)

aus: Plutarch, Non posse suaviter vivi secundum Epicurum 1095 E

Was meinst du, Epikur? Du gehst zu früher Stunde ins Theater, um Kithara- und Flötenspielern zu lauschen, wenn aber beim Symposion Theophrast über die Harmonien doziert, Aristoxenos über Modulationen und Aristoteles über Homer, hältst du dir dann verärgert und angewidert mit beiden Händen die Ohren zu?

100 R[3] (50 Gigon)

aus: Athenaios V 178 EF

Homer, der in allem genau war, ließ auch dieses Detail nicht unerwähnt, dass man Körperpflege betreiben und gewaschen zum Gastmahl kommen soll. Auf Odysseus bezogen sagt er vor dem Mahl bei den Phaiaken: „Auf der Stelle befahl ihm die Dienerin, erst ein Bad zu nehmen.“ Bezüglich der Gefährten des Telemachos: „Sie stiegen in die wohlgefertigten Badewannen und reinigten sich.“ Denn es gehörte sich nicht, wie Aristoteles sagt, verschwitzt und staubig zum Symposion zu erscheinen. Nach Heraklit darf ein Mann mit Geschmack und Manieren weder ungepflegt noch ungewaschen auftreten, noch sich am Schmutz erfreuen.

101 R[3]

101, 1 (48 Gigon)

aus: Athenaios XV 674 E–675 A

Da sich die Götter um so wohlgesonnener gegenüber etwas zeigen, je mehr es mit Blumen verschönert ist, heißt sie (Sappho) die Opfernden sich zu bekränzen (στεφανοῦσθαι). Aristoteles sagt im *Symposion*, dass wir den Göttern kein Stückwerk darbringen, sondern nur etwas Vollkommenes und Ganzes. Die Fülle (τὸ πλῆρες) aber ist vollkommen; das Bekränzen (τὸ στέφειν) bezieht eine gewisse Fülle (πλήρωσιν) mit ein. Homer (sagt): „Knaben bekränzten (ἐπεστέψαντο) die Mischkrüge bis zum Rand mit Wein“ und „ein Gott bekränzt (στέφει) seine Worte mit Wohlgestalt.“ „Denn diejenigen“, fährt er fort, „die in ihrer äußeren Erscheinung unattraktiv sind, vervollkommnet (ἀναπληροῖ) die Beredsamkeit ihrer Worte. Der Kranz (στέφανος) scheint nun genau das bewirken zu wollen. Deshalb machen wir das Gegenteil im Trauerfall. Wir verstümmeln uns selbst aus Mitgefühl mit dem Toten durch das Abschneiden unserer Haare und das Absetzen der Kränze.“

101, 2 (49 Gigon)

aus: Schol. Theokrit, Idyll 3, 21 (ed. Wendel, p. 122)

„Dass ich den Kranz in kleine Stücke zerpflücke.“ [...] Sie benutzten Kränze bei den Symposien, wie Aristoteles sagt, um ein fruchtbares Jahr und die Fülle an Erträgen anzudeuten. Bekränzen (στέψαι) bedeutet füllen (πληρῶσαι), wie Homer (sagt): „Knaben bekränzten die Mischkrüge bis zum Rand.“

102 R³

102, 1 (667 Gigon)

aus: Athenaios II 40 CD

Seleukos aber sagt, es sei kein alter Brauch, in Mengen Wein und andere Schlemmereien zu genießen, außer es geschehe um der Götter willen. Aus diesem Grund spricht man dann von a) θοίναι (Festmählern), b) θαλίαι (Festlichkeiten) und c) μέθαι (Trinkgelagen), weil man annahm, man müsse bei jenen (a) der Götter wegen Wein trinken (διὰ θεοὺς οἰνοῦσθαι), bei diesen (b) um der Götter willen sich versammeln (θεῶν χάριν ἠλίζοντο) und zusammenströmen (καὶ συνῄεσαν). Das aber ist das reichliche Mahl (δαὶς θάλεια). Der Begriff (c) „sich betrinken" (μεθύειν), sagt Aristoteles, bedeute, dass man diesen Zustand „nach dem Opfern (μετὰ τὸ θύειν) erlebe".

102, 2 (677 Gigon)

aus: Philon, De Plantatione 141–166 (34–40) (ed. Cohn-Wendland)

141 (34) Was der Gesetzgeber über die Trunkenheit zu sagen hat, werden wir später genau betrachten, zunächst aber wollen wir die Meinung der anderen untersuchen. 142 (35) Viele Philosophen erörterten mit größter Sorgfalt die Frage, die so formuliert wird: „Wird der Weise sich am Wein berauschen (μεθυσθήσεται)?" Das „Berauschen" (μεθύειν) kann ein Doppeltes bedeuten; erstens „reichlich Wein trinken" (οἰνοῦσθαι), zweitens „sich in betrunkenem Zustand albern benehmen". Von denen, die sich mit dem Problem beschäftigt haben, sagen die einen, der Weise werde weder zu viel ungemischten Wein zu sich nehmen, noch sich albern benehmen. [...] 144 (35) Die anderen dagegen behaupten, dass es auch für einen moralisch vorzüglichen Menschen akzeptabel sei, reichlich Wein zu trinken (οἰνοῦσθαι), sich albern zu benehmen jedoch nicht zu ihm passe. [...] 154 (38) Die Alten bezeichneten den ungemischten (Wein) ohne Unterschied als „Wein" (οἶνον) und als „Rauschmittel" (μεθύ). In sehr vielen Passagen in der Dichtung kommt der zuletzt genannte Begriff vor. [...] Das „Reichlich-Wein-Trinken" (οἰνοῦσθαι) und das „Berauschtsein" (μεθύειν) sind Synonyme: Wenn ein ernsthafter Mensch reichlich Wein trinken darf, dann wird er sich auch berauschen dürfen. 156 (38) Einen ersten Beweis dafür, dass der Weise sich berauschen darf, haben wir eben dargelegt. Der zweite ist folgender: 160 (39) Es ist mein Ziel, aufzuzeigen, dass die Menschen heute den ungemischten (Wein) anders als die Alten zu sich nehmen. [...] 161 (39) Denn die Vorfahren begannen eine jede schöne Tat mit korrekt vollzogenen Opferhandlungen, im Glauben, dass die Sache so einen für sie günstigen Ausgang nehme. Selbst wenn die Zeit zum Handeln auch noch so sehr drängte, warteten sie so lange, bis sie gebetet und geopfert hatten, im Glauben, eine schnelle Aktion sei nicht immer besser als eine langsame. Denn unbedachte Schnelligkeit schadet, während

ein Verzug, von guten Aussichten getragen, von Nutzen sein kann. 162 (39) Im Wissen, dass der Genuss von Wein und das Zechen großer Sorgfalt bedürfen, reichten sie den ungemischten Wein weder in großen Mengen noch jederzeit dar, sondern nur mit Maß und bei bestimmten Gelegenheiten. Denn sie begannen mit Gebeten, brachten Opfergaben dar und stimmten die Gottheit gnädig; dann reinigten sie ihren Körper im Bad, ihre Seele mit einer Flut von Gesetzen und rechten Vorschriften. Selig vor Freude wandten sie sich dann zum heiteren Mahl. (Nach dem Opfer) kehrten sie oft nicht nach Hause zurück, sondern blieben in dem Tempel, in dem sie geopfert hatten, um sich ihrer Opfer zu besinnen und in Ehrfurcht vor dem Ort ein allerheiligstes Festmahl zu feiern, ohne schuldig zu werden in Wort oder Tat. 163 (39) Nach allgemeiner Auffassung stammt der Ausdruck „berauscht sein" (μεθύειν) daher, dass es bei den Alten Sitte war, „nach dem Opfern" (μετὰ τὸ θύειν) reichlich Wein zu trinken (οἰνοῦσθαι). Für wen aber trifft die eben beschriebene Sitte des Weintrinkens eher zu als für die Philosophen, mit deren Charakter die vor dem Sich-Berauschen vollzogene Handlung, das Opfern nämlich, so im Einklang steht? 164 (39) Denn ein schlechter Mensch wird wohl kaum wirklich heilige Handlungen vollziehen, selbst wenn er ununterbrochen jeden Tag zehntausend Bullen (zum Altar) führt. Denn seine wichtigste Opfergabe, sein Verstand, ist unrein. Unreines aber darf den Altar nicht berühren. 165 (39) Dies ist der zweite Beweis. [...] 165 (40) Der dritte ist aus einer anderen plausiblen Etymologie abgeleitet. Denn man erklärt nicht nur die Bezeichnung für das Berauschtsein (τὴν μέθην) daraus, dass es nach dem Opfern (μετὰ θυσίας) erreicht wird, sondern daraus, dass es eine Entspannung des Geistes (μεθέσεως ψυχῆς) bewirkt. 166 (40) Der Verstand der Unverständigen wird entspannt (μεθίεται), um daraus Stärke für noch größeres Fehlverhalten zu gewinnen, der der Verständigen aber, um Entspannung, Sorglosigkeit und Heiterkeit zu genießen. Der Philosoph wird nämlich liebenswürdiger im trunkenen (οἰνώθεις) als im nüchternen Zustand, sodass wir auch in dieser Hinsicht nicht irren, wenn wir sagen, dass er sich berauschen werde (μεθυσθήσεται).

102, 3 (nicht in Gigon)

Plutarch, De garrulitate 503 E–504 B

„(Der Wein) entlockte (ihm) eine Geschichte, die besser ungesagt geblieben wäre." [...] Vielleicht hat der Dichter das von den Philosophen untersuchte Problem, nämlich den Unterschied zwischen dem „Reichlich-Wein-Trinken" und dem „Berauschtsein", gelöst, wenn er das eine als „Entspannung", das andere als „dummes Gerede" bezeichnet. Denn was ein nüchterner Mensch im Herzen hat, trägt der Trunkenbold auf der Zunge, wie man sprichwörtlich sagt. [...] Überhaupt definieren die Philosophen Berauschtsein als „dum-

mes Gerede beim Wein". So wird nicht das Trinken kritisiert, wenn Schweigsamkeit mit dem Trinken einhergeht, sondern das dumme Gerede, welches das Reichlich-Wein-Trinken zum Berauschtsein macht. Der Berauschte redet also dummes Zeug beim Weintrinken.

103 R[3]
103, 1 (668 Gigon)

aus: Athenaios II 44 D
Aristoteles sagt in *Über Trunkenheit*, dass manche Leute salzige Nahrung zu sich nahmen ohne dabei Durst zu verspüren. Einer von ihnen war Archonides aus Argos. Magon aus Karthago wanderte dreimal durch die Wüste und aß trockenes Getreide, ohne dazu etwas zu trinken.

103, 2 (676 Gigon)

aus: Apollonios, Mirablilia (ed. Giannini, p. 25)
Aristoteles sagt in seiner Abhandlung *Über Trunkenheit*, Andron aus Argos habe viel salzige und trockene Nahrung zu sich genommen, habe aber zeitlebens keinen Durst verspürt und auf Getränke verzichtet. Er sei auch noch zweimal durch die Wüste nach Ammon gereist und habe sich dabei von trokkenem Getreide ernährt, ohne dazu Wasser zu trinken.

103, 3 (1004 Gigon)

aus: Diogenes Laertios IX 81
Andron aus Argos reiste, ohne zu trinken, durch die libysche Wüste, wie Aristoteles sagt.

103, 4 (nicht in Gigon)

aus: Sextus Empiricus, Pyrroneioi Hypotyposeis I 84
Andron aus Argos war Durst so fremd, dass er auch durch die Wüste Libyens wandern konnte, ohne dass es ihn nach einem Getränk verlangte.

104 R[3]
104, 1 (675 Gigon)

aus: Athenaios XIV 641 DE
Aristoteles benutzt in der Schrift *Über Trunkenheit* den Ausdruck „zweite Tische" im ähnlichen Sinn wie wir auf folgende Weise: „Es ist anzunehmen, dass sich der Nachtisch (τράγημα) ganz von der Hauptmahlzeit unterscheidet, wie richtiges Essen von Knabbereien (τρωγάλιον). Denn dies ist der tra-

ditionelle Begriff bei den Griechen, da Essen in Form von Knabbereien (welche wir als τραγήματα bezeichnen) vorgesetzt wird. Deswegen scheint derjenige Recht zu haben, welcher sie als erster als den ‚zweiten Tisch' bezeichnet hat. Denn in der Tat sind die Knabbereien ein nachfolgender Gang und werden als zweites Gericht aufgetragen."

104, 2 (674 Gigon)

aus: Athenaios XIV 641 B

Aristoteles sagt in der Schrift *Über Trunkenheit*, dass der Nachtisch (τραγήματα) von unseren Vorfahren „Knabbereien" (τρωγάλια) genannt wurde. Gerade als ob er ein nachfolgendes Gericht wäre.

104, 3 (1017 Gigon)

aus: Schol. Aristophanes, Pax 767 (ed. Dindorf IV 3, p. 95–96)

[...] von „τρωγάλια" anstelle von „τραγήματα". Denn so nannten die Vorfahren unsere „τραγήματα" („Knabbereien", „Nachtisch").

105 R³ (53 Gigon)

aus: Ps.-Iulian, Epistula 23, 5–6 (ed. Hercher = 180 ed. Bidez-Cumont)

Die Feige ist nicht nur dem Geschmack nach süß, sondern sogar noch besser für die Verdauung. Sie ist für die Menschen so wohltuend, dass sie, wie Aristoteles sagt, als Gegenmittel zu jedem todbringenden Gift wirkt und bei Gelagen nur aus diesem Grund vor den Hauptspeisen (als Vorspeise) und als Nachtisch serviert wird – als ob wir sie einem jeden anderen heiligen Mittel zur Abwehr gegen die schädlichen Auswirkungen von Essen vorzögen. Und abgesehen davon – dass die Feige auch eine Weihgabe für die Götter darstellt und bei jedem Opfervorgang auf dem Altar liegt, und dass sie besser als jeder Weihrauchbaum zur Zubereitung von Weihrauch geeignet ist, ist nicht meine eigene Ansicht. Vielmehr weiß derjenige, welcher mit ihrer (der Feige) Anwendung vertraut ist, dass diese Feststellung von einem weisen Mann und Initiationspriester stammt.

106 R³

106, 1 (671 Gigon)

aus: Athenaios X 447 AB

Wie Aristoteles in seiner Abhandlung *Über Trunkenheit* schreibt, fallen diejenigen, die das Gerstengebräu, welches sie πίνον nennen, getrunken haben, auf den Rücken. Er sagt wörtlich folgendes: „Übrigens hat es mit den aus Gerste gebrauten Getränken, dem sogenannten πίνον, etwas Merkwürdiges auf sich. Denn diejenigen, welche von anderen alkoholischen Getränken be-

rauscht werden, fallen nach allen Seiten, und zwar nach links, nach rechts, nach vorn und nach hinten. Allein diejenigen, die vom Gerstengebräu betrunken sind, fallen nach hinten und bleiben auf dem Rücken liegen.“

106, 2 (666 Gigon)

aus: Athenaios I 34 B

Aristoteles sagt, dass diejenigen, die vom Wein berauscht sind, den Kopf nach vorne neigen, jene aber, die das Gerstengebräu getrunken haben, den Kopf nach hinten fallen lassen. Denn der Wein verursacht einen schweren Kopf, das Gerstengebräu aber wirkt einschläfernd.

107 R^3 (669 Gigon)

aus: Athenaios X 429 C

Aristoteles sagt in seiner Schrift *Über Trunkenheit*: „Wenn der Wein hinreichend erhitzt wird, dann verursacht er bei dem, der ihn trinkt, einen geringeren Rausch. Denn seine Wirkung wird, wenn er erhitzt wird, schwächer. Es werden“, fährt er fort, „ältere Menschen sehr schnell betrunken aufgrund ihrer von Natur aus geringen und schwachen Körperwärme. Auch ganz junge Menschen werden schneller betrunken infolge der Intensität ihrer Körperwärme. Sie werden leicht überwältigt von der aus dem Wein zusätzlich gewonnenen Wärme. Unter den nicht vernunftbegabten Lebewesen werden betrunken Schweine, die mit ausgepressten Trauben gemästet worden sind, sowie Raben und Hunde, wenn sie eine als οἰνοῦττα bezeichnete Pflanze gefressen haben; auch Affe und Elefant, wenn sie Wein getrunken haben. Deshalb macht man auch Jagd auf Affen und Raben, wenn sie berauscht sind, jene vom Wein, diese von (der Pflanze) οἰνοῦττα.“

108 R^3 (< 1015 Gigon)

aus: Plutarch, Quaestiones Convivales 650 A–C

Florus bringt sein Erstaunen darüber zum Ausdruck, dass Aristoteles in seiner Abhandlung *Über Trunkenheit* schreibt, dass am meisten alte Menschen, am wenigsten Frauen anfällig für Trunkenheit sind, ohne allerdings einen Grund dafür darzulegen. Pflegt er doch in der Regel eine solche Gelegenheit nicht zu verpassen. [...] Über die Ursache kann man auch etwas bei Aristoteles selbst erfahren; denn er sagt, dass Leute, die alles auf einmal und ohne Luft zu holen hinunterschütten – was die Alten mit „in einem Zug trinken“ bezeichneten – am wenigsten in einen trunkenen Zustand fallen, da der Wein nicht in ihnen verbleibt, sondern durch den Körper eilt und von der Kraft des Zuges ausgeschieden wird.

109 R[3] (670 Gigon)

aus: Athenaios X 429 F

Aristoteles behauptet, dass ein Wein von der Sorte „Samagoreios", wenn er mit Wasser gemischt ist, von drei Kotylen an über vierzig Männer betrunken macht.

110. 111 R[3]
110. 111, 1 (672 Gigon)

aus: Athenaios XI 464 CD

Aristoteles sagt in seiner Abhandlung *Über Trunkenheit*: „Die sogenannten ‚Rhodischen Krüge' werden des Genusses wegen zum Trinken gebracht, aber auch, weil sie im erwärmten Zustand den Wein zu einem weniger starken Rauschmittel machen. Myrrhe und Binse und ähnliche Gewächse werden dem Wasser zugesetzt und zum Kochen gebracht. Wenn das alles dann in den Wein gegossen wird, macht er weniger betrunken." Und an einer anderen Stelle (der Schrift) sagt er: „Die ‚Rhodischen Krüge' werden hergestellt, indem Myrrhe, die Blüte der Binse, Safran, Balsam, Amomon und Zimt zusammen gekocht werden. Die daraus entstehende Mixtur wird dem Wein beigegeben und hemmt dessen berauschende Wirkung auf eine Weise, dass sie, indem sie die (im Wein befindliche) Luft aufkocht, (den Menschen) sogar von Liebesverlangen befreit.

110. 111, 2 (= 673 Gigon)

aus: Athenaios XI 496 F

Es erwähnt sie (die „Rhodischen Krüge") [...] auch Aristoteles in seiner Schrift *Über Trunkenheit*.

Aporemata Homerica

142 R[3] (366 Gigon)

aus: Porphyrios I 24, 14–16 (ed. Schrader); *B-Schol. Hom. Il. II 73

Warum stellt Agamemnon die Achaier auf die Probe? Er tat dies auf eine solche Art und Weise, dass beinahe das Gegenteil von dem, was er wollte, eingetreten wäre. Dies wurde durch einen poetischen Kunstgriff, Athenes Eingreifen, verhindert. Es ist jedoch unpoetisch, auf andere Weise eine Lösung herbeizuführen als durch die Handlung selbst. Aristoteles sagt, es sei poetisch, das darzustellen, was gewöhnlich (τὰ εἰωθότα) geschieht, und es komme den Dichtern eher zu, gefährliche Situationen einzuführen.

143 R³ (368 Gigon)

aus: Porphyrios I 27, 27–28, 4 (ed. Schrader); *B-Schol. Hom. Il. II 183

„Er warf den Mantel weg." Es scheint unangemessen für Odysseus, seinen Mantel abzuwerfen und dann nur mit einem Hemd bekleidet durch das Heerlager zu laufen, besonders für so einen Mann, für den man Odysseus hält. Aristoteles sagt, (er handle so), damit sich die Masse des Heeres in Verwunderung ihm zuwende und seine Stimme so weiter trage, wenn die Männer von allen Seiten zusammenströmen. Auf diese Weise soll auch Solon vorgegangen sein, als er im Zusammenhang mit Salamis eine Masse von Menschen versammelte.

144 R³ (42 Gigon)

aus: Athenaios XIII 556 DE

„Man könnte sich darüber wundern", sagt Aristoteles, „dass Homer an keiner Stelle der *Ilias* eine Nebenfrau mit Menelaos schlafen lässt, obwohl er allen (Helden) Frauen zuteilt. Homers Darstellung nach schlafen sogar Greise – Nestor und Phoinix – mit Frauen. Diese freilich haben in ihrer Jugend ihre Körper nicht durch Trunkenheit, (übermäßigen) Liebesgenuss oder Verdauungsbeschwerden infolge von Völlerei strapaziert, so dass sie sich natürlicherweise im Alter guter Gesundheit erfreuten. Der Spartaner (Menelaos) scheint also Rücksicht auf seine Frau Helena genommen zu haben, deretwegen er sogar ein Heer versammelt hatte. Aus diesem Grunde vermeidet er den Beischlaf mit einer anderen Frau. Agamemnon aber wird von Thersites als Frauenheld geschmäht: ‚Voll von Erz sind deine Zelte, viele Frauen sind in deinen Zelten, auserwählte, die wir Achaier dir als unserem Anführer übergaben.' Es ist jedoch kaum wahrscheinlich", sagt Aristoteles, „dass die große Anzahl der Frauen zum Gebrauch bestimmt war; vielmehr stellte sie ein Ehrengeschenk dar. Schließlich ließ er auch große Weinvorräte nicht anschaffen, um sich zu betrinken."

145 R³

145, 1 (369 Gigon)

aus: Porphyrios I 32, 16–33, 14; 34, 25–27 (ed. Schrader); *B-Schol. Hom. Il. II 305

„Und wir, rings um die Quelle bei den heiligen Altären, [...] (solange bis) wir im zehnten Jahr die Stadt erobern, die breitstraßige." Aristoteles wirft zu diesen Versen folgende Fragen auf: „Warum deutet Kalchas das Geschehen, wenn es kein Wunder war so, als ob es eines gewesen sei? Was ist ungewöhnlich daran, dass Sperlinge von einer Schlange gefressen werden, oder dass diese acht an der Zahl sind? Warum sie (die Schlange) aber zu Stein geworden ist – was doch die Hauptsache war – darüber sagt er nichts. Wenn er dies

etwa auf die Heimkehr gedeutet haben sollte, wie einige sagen, dann hätte er (Homer) daran nicht erinnern dürfen. Das wäre eine naheliegende Vermutung, auch wenn sie noch niemand ausgesprochen hat.“ (Des weiteren fragt Aristoteles), ob er (Kalchas) damals richtig gedeutet habe, da das Wunderzeichen auch nicht die Anzahl der Jahre wiedergab. Die neunte war die Mutter, Ilion wurde erst im zehnten (Jahr) eingenommen. Er sagt, die Versteinerung der Schlange sei nicht im Hinblick auf die Heimkehr erwähnt worden, und deshalb habe er (Homer) es ihn (Kalchas) auch nicht sagen lassen. Denn es blieben nicht alle ohne Heimkehr und er hätte sich blamiert, wenn er die Männer unter dem Vorzeichen, dass sie nicht nach Hause zurückkehren würden, nicht von der Abfahrt abgehalten, sondern sie dazu angetrieben hätte. „Wahrscheinlich“, sagt er, „war das Zeichen der Versteinerung Zeichen für die Langwierigkeit, welche jetzt aber bereits eingetreten und deshalb nicht mehr furchterregend war. Troia wurde aber nach neun Jahren eingenommen; das geschah, als das zehnte begann. Der Dichter jedoch zählt nur die vollen Jahre, so dass die Zahl der zugrundegegangenen (Sperlinge) mit der der Jahre übereinstimmt.“ [...] Die Versteinerung der Schlange zeigt nach Aristoteles die Länge und die Härte des Krieges an; anderen (Quellen) zufolge die Verwüstung der Stadt.

145, 2 (nicht bei Gigon)

aus: Cicero, De divinatione II 65

Was ist denn das für eine Weissagung, die von Sperlingen eher auf Jahre als auf Monate oder Tage schließt? Warum deutet sie kleine Sperlinge, denen nichts von einem Ungeheuer anhaftet, schweigt aber hinsichtlich der Schlange, die, was unmöglich geschehen kann, versteinert worden sein soll? Außerdem: Was hat ein Sperling mit Jahren gemeinsam?

146 R³ (370 Gigon)

aus: Porphyrios I 48, 25–29; 49, 7–9 (ed. Schrader); *B-Schol. Hom. Il. II 649

„Kreta mit den einhundert Städten.“ Warum dichtet er (Homer) hier „und die anderen, die Kreta in einhundert Städten ringsherum bewohnen“, sagt aber in der *Odyssee*, Kreta sei schön, fruchtbar und vom Meer umströmt, und fügt hinzu: „Darauf sind unendlich viele Menschen und neunzig Städte.“ Es scheint ein Widerspruch darin zu liegen, dass er einmal auf „neunzig“ und dann auf „einhundert“ verweist. [...] Aristoteles sagt, es sei nicht ungewöhnlich, wenn nicht alle (Personen) von ihm (Homer) so dargestellt werden, dass sie dasselbe sagen. Denn in diesem Fall müssten sie untereinander genau dasselbe sagen.

147 R[3] (371 Gigon)

aus: Porphyrios I 58, 5–12 (ed. Schrader); *B-Schol. Hom. Il. III 236

„Zwei aber kann ich nicht." Warum hat er Helena so dargestellt, dass sie über die Abwesenheit ihrer Brüder in Unkenntnis war, obwohl der Krieg bereits zehn Jahre andauerte und viele Kriegsgefangene erbeutet worden waren? Das ist unlogisch. Zudem – gesetzt den Fall, sie wusste es wirklich nicht – bestand keine Notwendigkeit, sie (die Brüder) zu erwähnen, da Priamos sie (Helena) nicht nach ihnen fragte. Ihre (der Brüder) Erwähnung ist ohne Bedeutung für die dichterische Handlung. Aristoteles sagt: „Vielleicht hat Paris darauf geachtet, dass sie nicht mit den Kriegsgefangenen zusammentraf. Oder aber sie wusste nicht, wo ihre Brüder waren, um charakterlich besser zu erscheinen und nicht als eine Frau, die sich ständig einmischt."

148 R[3] (372 Gigon)

aus: Porphyrios I 59, 35–60, 16 (ed. Schrader); *B-Schol. Hom. Il. III 275

Warum lässt der Dichter die Troianer, wenn er sie denn meineidig sein lassen will, damit sie zu Recht zugrunde gehen, nirgends einen Meineid leisten, warum aber lässt er es glauben? Der Eid lautete nämlich, dass, wenn Menelaos den Paris töten sollte, Helena zurückgegeben werde. Weil er aber nicht getötet wurde, begingen sie in keiner Weise ein Unrecht darin, dass sie sie nicht auslieferten, und wurden daher auch nicht meineidig. Aristoteles meint zu dieser Stelle: „Auch der Dichter sagt nicht, wie sonst, sie hätten einen Meineid geleistet (mit den Worten) ‚so sprach er und schwor einen Meineid', sondern dass sie unter einem Fluch stünden. Diesen hatten sie sich nämlich selbst auferlegt, als sie sagten: ‚Zeus, Höchster und Größter und alle anderen unsterblichen Götter, wer von uns beiden zuerst den Eid verletzt, dem soll das Gehirn so auf dem Boden fließen, wie dieser Wein.' Sie schworen demnach zwar keinen Meineid, frevelten aber und vergingen sich gegen Eide. Damit waren sie mit einem Fluch beladen. Diesbezüglich versucht ja auch Hera, ihnen auf der Grundlage dessen, worin sie sich einen Fluch zugezogen hatten, einen Schaden zuzufügen. Denn weil jene die Götter angerufen hatten (mit den Worten) ‚wer von uns beiden zuerst den Eid verletzt, dessen Gehirn soll zu Boden fließen, wie dieser Wein', trägt Hera der Athene eben dies auf, ‚zu gehen zum grausamen Kampf der Troianer und Achaier und zu versuchen, ob die Troianer als erste die hochprangenden Achaier gegen die Eide schädigen würden'. Verletzt man aber einen Eid, so ist es nicht (dasselbe wie) einen Meineid leisten."

149 R³ (373 Gigon)

aus: Porphyrios II 113, 5–114, 7 (ed. Schrader); *B-Schol. Hom. Il. III 277

„Helios auch, der du alles erspähst." Weshalb sagt Homer, Helios erspähe und höre alles, lässt ihn dann aber im Fall seiner eigenen Rinder eine Botin benötigen? „Schnell kam zu Helios, dem Sohn des Hyperion, als Botin Lampetie mit dem langen Peplos, (und verkündete), dass die Gefährten ihm die Rinder getötet hätten." Zur Lösung des Problems sagt Aristoteles: „Doch wohl, weil Helios in der Tat zwar alles sieht, aber nicht zur gleichen Zeit; oder weil Lampetie auf dieselbe Weise Botin für Helios war wie das Sehvermögen für den Menschen; oder weil es, sagt er, angemessen war für Agamemnon beim Schwur im Zweikampf so zu sprechen: ‚Helios auch, der du alles erspähst und alles hörst', ebenso wie für Odysseus, als er zu den Gefährten sprach. Denn er sieht ja nicht auch die Geschehnisse im Hades."

150 R³ (374 Gigon)

aus: Porphyrios I 65, 22–66, 5 (ed. Schrader); *B-Schol. Hom. Il. III 441

Warum stellt er den Paris als so erbärmlich dar, dass er nicht nur im Zweikampf unterliegt, sondern flieht, sofort an Sex denkt und sagt, sein Verlangen sei nie heftiger gewesen als jetzt, und sich so in einem heillosen Zustand befindet? Aristoteles sagt, dies sei wahrscheinlich. Denn seine starke sexuelle Veranlagung hatte er auch schon vorher, sie hat sich dann aber gesteigert. Denn jeder verlangt nach etwas dann am meisten, wenn er es nicht besitzt oder fürchtet, es zu verlieren. Deshalb steigert eine Warnung das Verlangen. Bei jenem aber wurde dies durch den Kampf bewirkt.

151 R³

151, 1 (375 Gigon)

aus: Porphyrios I 70, 16–25 (ed. Schrader); *B-Schol. Hom. Il. IV 88

Warum wählte Athene nicht einen von den Troianern für die Verletzung der Eide aus, sondern einen von den Hilfsvölkern? Schließlich hätte sich einer bei Paris eine größere Gunst verschaffen können, wenn er aus den eigenen Reihen gekommen wäre. Und warum wählte sie unter den Hilfsvölkern Pandaros aus? Aristoteles sagt: „(Athene wählte) deswegen keinen von den Troianern aus, da sie ihn (Paris) alle hassten, wie der Dichter sagt: ‚Denn ihnen allen war er verhasst gleich der schwarzen Ker.' Unter den Hilfsvölkern wählte sie Pandaros aus, da er habgierig war. Ein Zeichen dafür ist, dass er seine Pferde bei sich zu Hause zurückließ, um keinen Kostenaufwand zu haben. Außerdem, weil er von Natur aus meineidig war. Jedenfalls scheint das Volk, aus dem jener kam, auch jetzt noch meineidig zu sein."

151, 2 (nicht bei Gigon)

aus: D-Schol. Hom. Il. IV 88/Z[s] (van Thiel)
Denn unaufrichtig sind die Lykier, wie auch Aristoteles bezeugt.

152 R[3] (376 Gigon)

aus: Porphyrios I 73, 8–16 (ed. Schrader); *B-Schol. Hom. Ilias IV 297
„Die Wagenkämpfer vorn mit Pferden und Wagen." Weshalb stellt er folgende Schlachtordnung dar, vorne die Wagenkämpfer, dahinter das Fußvolk, in der Mitte die Feigen? Es ist absurd, die Wagenkämpfer vor der Phalanx darzustellen und die Feigen dazwischen. Aristoteles behauptet in seiner Lösung folgendes: „(Homer) sagt nicht, dass die Wagenkämpfer vor der Phalanx (stehen), sondern auf den Flügeln. In dieser Hinsicht sind sie als die ersten aufzufassen. Die Feigen stellt er nicht gesondert an einem Ort auf, sondern positioniert wechselweise einen Schwächeren zwischen Tapfere. Das Fußvolk plaziert er aber hinter die Wagenkämpfer in dem Sinne, dass die Wagenlenker die Flügel beherrschen, das Fußvolk aber den Raum dazwischen. Überall hat er zwischen tapfere Wagenlenker und Fußsoldaten feige Wagenlenker und Fußsoldaten gestellt."

153 R[3] (377 Gigon)

aus: Porphyrios I 44, 21–32 (ed. Schrader); *B-Schol. Hom. Il. V 741
„Darauf aber war das Haupt der Gorgo, des schrecklichen Ungeheuers." Weswegen behauptet er einmal, dass das Haupt der Gorgo im Hades sei, nämlich wenn er sagt: „Schicke mir nicht das Haupt der Gorgo, des schrecklichen Ungeheuers aus dem Hades." Dann aber, dass es sich auf Athenes Aigis befände, wenn er sagt: „Sie legte die mit Quasten besetzte Aigis an", und hinzufügt: „Darauf sind Streit, Abwehr und schauriger Angriff, darauf das Haupt der Gorgo, des schrecklichen Ungeheuers." Aristoteles sagt, dass sie keinesfalls das Haupt der Gorgo selbst auf dem Schild hatte, wie auch nicht Eris oder die schaurige Ioke, sondern den erschreckenden Effekt der Gorgo, der sich beim Betrachter einstellt.

154 R[3] (378 Gigon)

aus: Porphyrios I 86, 20–22 (ed. Schrader); bT-Schol. Hom. Il. V 778
„Die (Göttinnen Hera und Athene) aber gingen, scheuen Tauben gleichend in ihren Schritten." [...] In treffender Weise verglich er sie mit Tauben, da sie ihre Spur verbergen wollten; unsichtbar nämlich sind ihre Spuren, wie Aristoteles (sagt).

155 R[3] (379 Gigon)

aus: Porphyrios I 96, 28–32 (ed. Schrader); *B-Schol. Hom. Il. VI 234

„Da wieder beraubte Zeus, der Kronide, den Glaukos seiner Sinne." [...] Weshalb wurde Glaukos zu der Ehrliebe veranlasst, mit Diomedes die Waffen zu tauschen, obwohl sie aus Gold waren? (Weshalb) tadelt ihn der Dichter, als ob man auch bei einem Freund das Wertvollere nicht hergeben dürfe? [...] Der Dichter, sagt Aristoteles, tadle ihn nicht deshalb, weil er die wertvolleren Waffen weggab, sondern weil er sie, obwohl er sie im Krieg benötigte, weggab. Nichts wäre schlimmer, als wenn er die Waffen weggeworfen hätte. Er tadelt ihn also nicht, weil er die besseren (Waffen) weggab (in ihrer Funktion) als Ehrengabe, sondern als Gebrauchsgegenstand. Dies musste er aber durch die Angabe ihres Wertes ausdrücken.

156 R[3] (380 Gigon)

aus: Porphyrios I 107, 27–108, 10 (ed. Schrader); *B-Schol. Hom. Il. VII 93

Weshalb „scheuten sich" die anderen Helden, die Herausforderung Hektors zum Zweikampf „abzulehnen, fürchteten sich aber davor, sie anzunehmen", während sich Menelaos als Erster erhob, die anderen tadelte und „dann in die schöne Rüstung tauchte", entschlossen zu kämpfen. Als sich jedoch die neun (Helden), angetrieben (von Nestor) erhoben, warum taucht er (Menelaos) unter diesen nicht auf, sondern Agamemnon, Diomedes, die beiden Aias, Idomeneus, Meriones, Eurypylos, Thoas und Odysseus? Aristoteles sagt, (i) weil Menelaos, als er einmal gehört hatte „wolle nicht im Wettstreit mit einem Mann kämpfen, der besser ist als du, mit Hektor", sich nicht wieder erheben wollte; (ii) weil er sich vorher aus Wetteifer erhoben hatte; (iii) weil er schon im Zweikampf auf Alexandros gestoßen und auf eine unschöne Art davongekommen war, zudem vor kurzem von Pandaros verwundet worden war; (iv) weil derjenige, an dem das Ziel des Krieges hing, sich keinem hoffnungslosen Unterfangen aussetzen durfte. Denn bei Alexandros war das Moment der Gefahr dasselbe.

157 R[3] (381 Gigon)

aus: Porphyrios I 109, 13–14 (ed. Schrader); *B-Schol. Hom. Il. VII 229

Weshalb offenbarte Aias dem Hektor den Zorn Achills? Es bestand weder eine Notwendigkeit, noch ist es ein Zeichen von Vernunft, Missstände im eigenen Lager den Feinden preiszugeben. Entweder weil [...], Aristoteles (meint) aber, damit er (Hektor) nicht glaube, dass Achill vor der Gefahr zurückschrecke, sondern, dass jener und andere (Helden) ihm überlegen seien.

158 R³ (382 Gigon)

aus: Porphyrios I 132, 29–32 (ed. Schrader); *B-Schol. Hom. Il. IX 17

Weshalb lässt er ihn in der Volksversammlung die Anführer und Könige anreden mit „ihr Freunde, Anführer und Berater der Argeier“, obwohl (auch) alle (anderen) anwesend waren? Aristoteles sagt dazu, das Volk sei nur befugt zu hören, die Anführer aber auch zu handeln.

159 R³ (384 Gigon)

aus: Porphyrios I 145, 22–146, 4 (ed. Schrader); *B-Schol. Hom. Il. X 194–198

Aristoteles wirft die Frage auf, weshalb der Dichter die Anführer in einer nächtlichen Versammlung außerhalb der Lagermauer Rat halten läßt, obwohl dies auch in Sicherheit innerhalb der Mauer möglich gewesen wäre, und sagt: (i) Erstens war es nicht wahrscheinlich, dass die Troianer sich in Gefahr begeben und nachts angreifen würden. Denn überlegene Kämpfer begeben sich normalerweise nicht in Gefahr. (ii) Zweitens ist es üblich, solche Dinge in Zurückgezogenheit und in Ruhe zu beraten (a). Und es wäre seltsam, wenn sie verlangten, einige zu den Troianern loszuschicken, selbst es aber nicht wagten, auch nur ein wenig vorzustoßen (b). (iii) Drittens ist es Aufgabe eines Feldherrn, nächtlichen Lärm zu vermeiden. Ein nächtliches Treffen zur Beratung innerhalb des Lagers jedoch hätte den Verdacht auf einen neuen Zwischenfall erregt und Angst verursacht.

160 R³ (383 Gigon)

aus: Porphyrios I 145, 13–17 (ed. Schrader); *B-Schol. Hom. Il. X 153

„Aufrecht steckten sie (die Speere) mit den Schaftenden in der Erde.“ Die Aufstellung von Speeren an ihren Schaftenden erscheint unzweckmäßig, zumal das Umfallen eines einzelnen nachts bereits überall Lärm verursacht hatte. Aristoteles löst das Problem mit dem Hinweis, Homer stelle die Dinge immer so dar, wie sie damals waren. Und die alte Praxis war dieselbe, wie sie auch heute noch bei den Barbaren üblich ist. Bei vielen barbarischen Völkern ist es so Sitte.

161 R³ (385 Gigon)

aus: Porphyrios I 147, 10–15; 149, 4–22 (ed. Schrader); *B-Schol. Hom. Il. X 252

Folgendes, um gleich ein Beispiel anzuführen, gehört nach allgemeiner Ansicht zu den alten Problemen: „Die Sterne sind schon vorgerückt, die Nacht ist zu mehr (πλέον) als zwei Teilen vorübergegangen, es ist noch ein dritter Teil übrig.“ Denn wie kann, wenn zwei Teile und noch mehr vorübergegangen sind, der (ganze) dritte Teil übrig sein und nicht ein Teil des dritten? […] Aristoteles glaubt es auf folgende Weise zu lösen: Die Aufteilung in zwei

Teile kann in diesem Fall in gleich große erfolgen, da das „mehr als die Hälfte“ unbestimmt ist. Wenn diese (die Hälfte) aber um so viel vermehrt wird, dass ein Drittel des Ganzen übrigbleibt, dann dürfte es ein Zeichen der Genauigkeit sein, dies zu bestimmen und zu zeigen, wie viel noch übrigblieb, damit klar wird, um wie viel vom Ganzen die Hälfte vermehrt wurde. So ist z.B. drei die Hälfte von sechs. Wird nun sechs in zwei gleiche Teile zerlegt, dann erhält man drei. Wenn der eine Teil vermehrt wird, ist es unklar, ob um einen Bruchteil oder um eine ganze Einheit. Wenn er um eine ganze Einheit vermehrt wird, so ist der Teil, der übrigbleibt, ein Drittel des Ganzen, so dass auch der, der behauptet, dass von zwei Teilen der eine größer wurde und der dritte Teil (des Ganzen) übrigblieb, zeigte, dass eine Vergrößerung um eine Einheit erfolgte: aus drei wurden vier, und übrig bleiben zwei – der dritte Teil von sechs. Da aber nun auch die zwölf Phasen der Nacht in zwei gleiche Teile zerlegt werden können, nämlich in (jeweils) sechs, und der eine vermehrt und größer wurde, ist es unsicher, um wie viele Stunden. Die Verlängerung kann nämlich um eine, zwei, drei und mehr (Stunden) erfolgen. Der Dichter setzte fest, wie viel das Unbestimmte „mehr“ ausmachte, und, da eine Vermehrung um zwei Stunden stattfinden sollte, fügte er hinzu, dass der dritte Teil übrig sei, da die Zahl der vorübergegangenen Stunden acht ist, vier aber noch übrigbleiben, die ein Drittel des Ganzen ausmachen.

N 1 (nicht in R^3 und Gigon)

aus: Porphyrios I 168, 10–11; 18–22 (ed. Schrader, [B*-] E^4-, Le- Schol. Hom. Il. XI 636–637)

„Jeder andere hob ihn (den Becher) mit Mühe vom Tisch, wenn er voll war; Nestor aber, der Greis, hob ihn ohne Mühe.“ Weshalb stellt er nur Nestor dar, wie er den Becher hebt? Es ist nicht wahrscheinlich, dass er ihn mit weniger Mühe hob als jeder junge Mann. [...] Aristoteles sagt, „Nestor, der Greis“ sei zusammen (*apo koinou*) mit „jeder andere“ aufzufassen, in folgendem Sinne: Jeder andere Greis hob ihn mit Mühe vom Tisch, der Greis Nestor aber hob ihn mühelos. Der Vergleich bezieht sich nämlich auf die Altersgenossen.

162 R^3 (402 Gigon)

aus: Strabon XIII 1, 36

Das auch jetzt noch so benannte „Schiffslager“ liegt so nahe bei der heutigen Stadt Troia, dass man sich mit Recht über die Unvernunft der Griechen und den Mangel an Beherztheit beim Gegner wundern kann. Über die Unvernunft, wenn die Griechen es so lange Zeit unbefestigt ließen, obwohl die Stadt in der Nähe lag und eine so große Anzahl von Menschen in der Stadt selbst und von den Hilfsvölkern vorhanden war. Homer sagt nämlich, die

Stadtmauer sei erst vor kurzem gebaut worden (oder aber sie ist überhaupt nicht gebaut worden, und der Dichter, der sie erdichtet hatte, ließ sie auch wieder verschwinden, wie Aristoteles sagt). Über den Mangel an Beherztheit, wenn die Troianer nach dem Bau der Mauer durch einen Angriff in das Schiffslager einfallen und gegen die Schiffe ankämpfen konnten, sich jedoch zu dem Zeitpunkt, als die Griechen es noch nicht befestigt hatten, nicht getraut hatten, vorzudringen und es zu erobern, obwohl die Entfernung nur gering war.

130 R³ (386 Gigon)

aus: T-Schol. Hom. Il. XVI 283

„Jeder spähte um sich (πάπτηνεν), wohin er vor dem jähen Tode fliehen könnte." Aristoteles bezeichnet den als den furchterregendsten aller homerischen Verse, in welchem (beschrieben wird, wie) alle fliehen wollen, und (das Dargestellte) als eigentümlich den Barbaren.

163 R³ (387 Gigon)

aus: Porphyrios I 235, 25–236, 8 (ed. Schrader); A-Schol. Hom. Il. XIX 108 *b*.

„Auf, schwöre mir nun den Eid." Aus welchem Grunde bringt Hera Zeus dazu, einen Eid zu leisten? Offenbar, weil er sonst nicht macht, was er verspricht. Wenn dem so ist, weshalb forderte sie ihn nicht auf, ihr zuzunicken, sondern sogar zu schwören, als ob er lügen würde, wenn er nicht schwor. Denn der Dichter sagt, Zeus mache wahr, „was auch immer er mit dem Haupte zusichere". Dies gehört freilich ganz in den Bereich des Mythos. Denn Homer stellt es weder als seine eigene Erfindung noch als Tatsache dar, sondern erwähnt es als etwas im Zusammenhang mit der Geburt des Herakles Überliefertes. Es ist festzuhalten, dass auch der Mythos Hera nach Maßgabe des Wahrscheinlichen den Zeus einen Eid leisten lässt. Denn jeder versucht, Angelegenheiten, von denen zu befürchten ist, sie könnten anders verlaufen, im Voraus ganz abzusichern. Deshalb musste auch Hera, da sie nicht um Lapalien stritt und wusste, dass Zeus, hatte er erst einmal Herakles als Sklaven dienen sehen, maßlos verärgert sein würde, ihm mit dem stärksten Zwangsmittel begegnen. So Aristoteles.

164 R³

164, 1 (388, 3 Gigon)

aus: Porphyrios I 261, 16–262, 3 (ed. Schrader); Le-Schol. Hom. Il. XXIII 269

„Dem Vierten aber setzte er zwei Talente Gold aus." Aus welchem Grunde setzt Achill dem vierten Wettkampfplatz den höchsten Kampfpreis aus? Denn die zwei Talente Gold haben einen höheren Wert als ein Pferd oder eine Frau. Ein Beweis dafür, dass es sich um keinen geringen Kampfpreis handelte, ist, dass Homer im Kontext der „Bittgesandtschaft" zehn Talente Gold einer

hohen Entschädigung voranstellt. Aristoteles löst das Problem folgendermaßen: Weder habe das Talent damals denselben Wert gehabt wie heute, noch handle es sich dabei um ein genau definiertes Gewicht. Es sei lediglich eine willkürlich festgelegte Maßeinheit.

164, 2 (nicht bei Gigon)

aus: Porphyrios I 262, 1–2 (ed. Schrader); *B-Schol. Hom. Il. II 169
„Gleich an Gewicht." Aristoteles löst das Problem folgendermaßen: Weder habe das Talent (weiter wie 164, 1 oben).

164, 3 (388, 2 Gigon)

aus: Porphyrios I 261 (App. ed. Schrader); b-Schol. Hom. Il. XXIII 269 *a.*[2]
„Dem Vierten aber setzte er zwei Talente Gold aus." Warum gibt er dem Vierten mehr als allen anderen? Aristoteles sagt, das Talent sei hinsichtlich seines Gewichts nicht genau definiert, sondern habe bald ein geringeres, bald ein höheres. Denn an dieser Stelle wird es verwendet im Sinne von „weniger als ein Pferd", im Kontext der „Bittgesandtschaft" aber von „mehr als ein Pferd".

165 R[3] (403 Gigon)

aus: Porphyrios I 263 (App. ed. Schrader); Plutarch, De audiendis poetis 32 EF
Wenn Kinder mit Dichtung auf die richtige Art und Weise erzogen werden, können sie lernen, sogar Passagen, die im Verdacht stehen, moralisch fragwürdig und widersinnig zu sein, zu ihrem Vorteil zu nutzen. So steht zum Beispiel Agamemnon in dem Verdacht, aufgrund seiner Bestechlichkeit jenen reichen Mann (Echepolos) vom Heerdienst befreit zu haben, im Gegenzug für (die Stute) Aithe, die er ihm gemacht hatte „zum Geschenk, damit er ihm nicht folgen müsse in die winddurchwehte Ilios, sondern dort bleiben und sich erfreuen konnte; denn Zeus hatte ihm einen großen Reichtum gegeben". Aristoteles sagt, er habe richtig gehandelt, als er eine gute Stute einem solchen Mann vorzog.

166 R[3] (389 Gigon)

aus: Porphyrios I 267, 1–4; 268, 1–3 (ed. Schrader); *B-Schol. Hom. Il. XXIV 15
Aus welchem Grunde schleifte Achill den Hekor um das Grab des Patroklos wider die den Toten gegenüber geltenden Sitten? Oder verstießen gegen diese Sitten nicht diejenigen, die sich rächten, sondern die, die damit angefangen hatten? Hektor nämlich hatte als erster den Patroklos auf eine solche Weise geschändet [...]. Das Problem lässt sich aber auch lösen, sagt Aristoteles, im Hinblick auf die damals bestehenden Sitten, zumal man auch jetzt noch in Thessalien (Mörder) um die Gräber schleift.

167 R[3] (390 Gigon)

aus: T-Schol. Hom. Il. XXIV 420 *b.*

„Alle Wunden haben sich geschlossen." Dies ist ein Paradox. Denn Wunden, die lebenden Personen zugefügt wurden, schließen sich nach deren Tod, die nach dem Tod zugefügten Wunden aber verwesen. Es ist unmöglich, dass sich Wunden an Leichnamen schließen, wie nach Aussage des Aristoteles Homer gesagt haben soll: „Es schließt sich eine rings mit Blut bespritzte Wunde." Dieser Halbvers aber wird (sonst) nicht überliefert.

168 R[3] (391, 1 Gigon)

aus: Porphyrios I 277, 5–7 (ed. Schrader); b-Schol. Hom. Il. XXIV 569 *b.*[2]

„Dass ich auch dich selbst, Alter, nicht verschone in der Hütte." Aristoteles sagt, der Charakter Achills sei unausgeglichen. Andere aber behaupten, um ihn von der Totenklage um Hektor abzuhalten, mache er (Achill) ihm (Priamus) Angst.

391, 2 Gigon (nicht in R[3])

aus: T-Schol. Hom. Il. XXIV 569 *b.*[1]

„Dass ich auch dich selbst, Alter, nicht verschone in der Hütte." Aristoteles sagt, der Charakter Achills sei unausgeglichen. Andere aber, dass er (Achill) ihn (Priamos) durch Erschrecken von der Klage abhalten wollte, damit dieser nicht, wenn er Hektor sähe, ungehindert wehklage und ihn (Achill) in Verwirrung bringe.

169 R[3] (392 Gigon)

aus: HQE-Schol. Hom. Od. IV 356

„Eine Insel [...] mit Namen Pharos ist Ägypten in einer so großen Entfernung vorgelagert wie ein gewölbtes Schiff an einem ganzen Tag zurücklegt." Denn soweit ist Pharos von Naukratis entfernt, wo einst der Seehandelsplatz Ägyptens lag, wie Aristoteles sagt: „Einst ging die Mündung des Nil bis Naukratis."

170 R[3]

170, 1 (393, 1 Gigon)

aus: Porphyrios II 50, 6–13 (ed. Schrader); T-Schol. Hom. Od. V 93

„Und sie mischte roten Nektar." Wenn die Götter nichts anderes trinken als Nektar, aus welchem Grunde mischt Kalypso ihn dann und gibt ihn dem Hermes? Denn wenn er mit Wasser gemischt ist, dann trinken sie nicht nur Nektar, sondern auch Wasser. Und doch, sagt man, setzte sie ihm reine Ambrosia vor, „und mischte roten Nektar". Aristoteles gibt folgende Lösung und sagt, der Ausdruck „sie mischte" (κέρασσε) bezeichne entweder „vermengen"

(μῖξαι) von einer Flüssigkeit mit einer anderen oder aber „eingießen“ (ἐγχέαι). Denn „mischen“ (κεράσαι) bezeichne beides. Folglich bezeichne hier „sie mischte roten Nektar“ nicht „vermengen“, sondern lediglich „eingießen“.

170, 2 (393, 2 Gigon)

aus: Porphyrios II 50, 14–17 (ed. Schrader); V-Schol. Hom. Od. V 93

„Und sie mischte roten Nektar.“ Anstelle von „eingießen“. Denn Nektar wird nicht gemischt. Denn wenn die Götter nichts anderes trinken außer Nektar, auf welche Weise mischt Kalypso ihn dann mit Wasser? Abgeleitet von einem alten Brauch steht es anstelle von „eingießen“. Man goss nämlich in ein Horn und trank daraus. Oder weil „sie mischte“ nach Aristoteles, wie Porphyrios sagt, nicht nur eine Flüssigkeit mit einer anderen „vermengen“, sondern auch lediglich „eingießen“ bezeichnet.

171 R[3]

171, 1 (394, 1 Gigon)

aus: Porphyrios II 56, 12–57, 6 (ed. Schrader); aus: TQEPV-Schol. Hom. Od. V 334

„Ino Leukothea, die früher eine Sterbliche war und mit (menschlicher) Sprache begabt.“ Aristoteles fragt, aus welchem Grunde er (der Dichter) einzig Kalypso, Kirke und Ino als „mit (menschlicher) Sprache begabt“ (αὐδήεσσα) bezeichnet. Denn auch alle anderen (Nymphen und Göttinnen) haben eine Sprache. Lösen wollte er (das Problem) nicht, änderte aber den Text an einigen Stellen zu „in einem Gehöft lebend“ (αὐλήεσσα), woraus, sagt er, hervorgeht, dass sie „einsam lebend“ waren. Bei Ino (änderte er) zu „auf der Erde wohnend“ (οὐδήεσσα). Denn dies galt für alle (drei), und zwar für sie allein, da diese drei auf der Erde wohnten.

171, 2 (394, 2 Gigon)

aus: Porphyrios II 58, 8–10 (ed. Schrader); HQP-Schol. Hom. Od. V 334

Zur selben Stelle: Aristophanes sagt, die menschengestaltigen, mit menschlicher Sprache begabten Göttinnen seien irgendwie der menschlichen Sprache teilhaftig, Aristoteles sagt οὐδήεσσαν bedeute gewissermaßen „auf der Erde wohnend“. So auch Chamaileon.

171, 3 (394, 2 Gigon)

aus: Porphyrios II 98, 5 (ed. Schrader); H-Schol. Hom. Od. X 136

„Mit (menschlicher) Sprache begabt“ (αὐδήεσσα); Aristoteles „auf der Erde wohnend“ (οὐδήεσσα).

172 R³ (395 Gigon)

aus: Porphyrios II 84, 13–17 (ed. Schrader); HQV-Schol. Hom. Od. IX 106; T-Schol. Hom. Od. IX 311

„Ins Land der Kyklopen." Aristoteles fragt, wie der Kyklop Polyphem seinerseits ein Kyklop werden konnte, obwohl weder sein Vater (dies war Poseidon) noch seine Mutter Kyklopen waren. Das wird mit Verweis auf einen anderen Mythos erklärt. Denn auch von Boreas stammen Pferde, und von Poseidon und Medusa stammt das Pferd Pegasos.

173 R³

173, 1 (396, 2 Gigon)

aus: Porphyrios II 79, 19–80, 7 (ed. Schrader); HT-Schol. Hom. Od. IX 333; 345

Aus welchem Grunde erzählte Odysseus den Phaiaken von der Blendung des Kyklopen, obwohl dieser ein Sohn und auch sie selbst Abkömmlinge Poseidons waren? Aristoteles sagt in seiner Lösung, Odysseus habe gewusst, dass sie Feinde des Kyklopen waren. Der Dichter sagt nämlich, sie seien nach der Vertreibung durch die Kyklopen auf die Insel Scheria gekommen, „die früher einmal bewohnten [...] fern von den Gerste Essenden".

173, 2 (396, 1 Gigon)

aus: Porphyrios II 79 (App. ed. Schrader); QM-Schol. Hom. Od. IX 333; V-Schol. Hom. Od. IX 315

Weshalb fürchtete er nicht die Phaiaken, Nachfahren des Poseidon, als er von der Blendung des Polyphem erzählte? Aristoteles sagt, er habe gewusst, dass sie verfeindet waren mit denjenigen, „die ihnen immer Schaden zufügten".

174 R³ (397 Gigon)

aus: Porphyrios II 94, 26–95, 4; 95, 10–18 (ed. Schrader); HTQM-Schol. Hom. Od. IX 525

Aus welchem Grunde beleidigt Odysseus den Poseidon auf so unvernünftige Weise in seiner Rede, wenn er sagt: „Wie auch der Erderschütterer nicht dein Auge heilen wird." Antisthenes sagt, weil er wusste, dass nicht Poseidon, sondern Apollon Arzt war; Aristoteles dagegen, nicht, weil er (Poseidon) es nicht gekonnt, sondern weil er es nicht gewollt hätte aufgrund der Schlechtigkeit des Kyklopen. Aus welchem Grunde zürnt dann Poseidon, wenn er denn nicht wegen des Ausspruchs zürnt, sondern wegen der Blendung („denn er zürnte ihm (Odysseus) wegen des Kyklopen, den dieser seines Auges beraubt hatte"), und wenn dieser gänzlich schlecht war und die Gefährten verschlungen hatte? Aristoteles gibt folgende Lösung, indem er sagt, es stünde einem Freien gegenüber einem Sklaven nicht dasselbe zu,

wie einem Sklaven gegenüber einem Freien; ebensowenig stünde denjenigen, die den Göttern nahe sind, dasselbe zu wie denen, die in einem entfernteren Verhältnis zu ihnen stehen. Der Kyklop hatte zwar die Strafe verdient, es war aber nicht Odysseus' Sache, ihn zu bestrafen, sondern die des Poseidon. Oder es ist überall Brauch, einem Sohn zu helfen, wenn er bedroht wird. Und die Gefährten hatten mit dem Unrechttun angefangen.

175 R^3

175, 1 (398, 2 Gigon)

aus: Porphyrios II 112 (App. ed. Schrader); V-Schol. Hom. Od. XII 128

„Es weiden die Rinder des Helios." Es galt bei den Menschen in alter Zeit als verwerflich, einen Pflugstier zu töten. Von den Menschen und Göttern wurde bestraft, wer auch immer diese Tat beging. Als die Freunde des Odysseus es taten, gingen sie zugrunde. Aristoteles gibt eine naturwissenschaftliche Erklärung (für die Anzahl der Tiere). Denn er (Homer) meint die dreihundert Tage des Jahres, zuzüglich der restlichen (fünfzig).

175, 2 (398, 1 Gigon)

aus: Porphyrios II 111, 7–112, 3 (ed. Schrader); V-Schol. Hom. Od. XII 129

„Sieben Herden von Rindern." Aristoteles gibt eine naturwissenschaftliche Erklärung, wonach Homer die Tage gemäß des Mondjahres meine, welche dreihundertundfünfzig sind. Wenn man die Zahl fünfzig mit sieben multipliziert, kommt man auf die Zahl dreihundertundfünfzig.

175, 3 (398, 3 Gigon)

aus: Eustathios, Comm. in Od. XII 130 (1717, p. 18, 32–36)

Man muss wissen, dass Aristoteles diese Herden, die Rinderherden insbesondere, angeblich allegorisch auf die dreihundertfünfzig Tage der zwölf Mondmonate deutet; diese Zahl entspricht derjenigen, die sich aus sieben Herden mit je fünfzig Tieren ergibt. Aus diesem Grunde sagt Homer, es gebe bei ihnen weder Geburt noch Vergehen. Bei diesen Tagen bleibt die Zahl stets gleich.

176 R^3 (‹ 399 Gigon)

aus: Porphyrios II 114, 20 (ed. Schrader); N-Schol. Hom. Od. XIII (p. 789 Dindorf)

Aus welchem Grunde gab sich Odysseus der Penelope nicht zu erkennen, obwohl sie eine erwachsene Frau war und ihn liebte, dem noch jungen Telemachos und den Bediensteten, einem Schweinehirten und einem Kuhhirten, dagegen schon? Bestimmt (hätte er) nicht so (gehandelt), wenn er diese (Telemachos und die Hirten) nicht schon auf die Probe gestellt hätte.

Es ist möglich anzunehmen, wie Aristoteles sagt, dass Odysseus es den Männern mitteilen musste, da sie sich an der gefährlichen Unternehmung beteiligen sollten. Denn ohne sie wäre es unmöglich gewesen, den Kampf mit den Freiern aufzunehmen. Aus diesem Grunde hat er sich auch der Eurykleia offenbart, weil sie ihm nützlich sein würde im Hinblick auf die Sicherheit am Hof und die Disziplin der Dienerinnen. Allen aber hat er sich nicht gleichzeitig zu erkennen gegeben, sondern je nach der erforderlichen Situation und getrennt jedem einzelnen, damit nicht einer dem anderen schwatzhaft den Grund (der Anwesenheit) berichtete. Denn getrennt (hat er sich zu erkennen gegeben) zuerst dem Sohn, dann der Amme, dann dem Rinderhirten und dem Schweinehirten, sonst aber niemandem, weil es in diesem Fall schon jeder andere gewusst hätte. Hingegen bemühten sich die Mitwissenden untereinander um Diskretion. Es ist aber auch möglich zu sagen, dass er ebenfalls darauf sehen musste, dass sie (Penelope) auf die Nachricht hin in ihrer Freude nicht überschwenglich reagierte und so alles offenkundig machte. Denn er hatte wahrgenommen, dass sie sich sehr nach ihm sehnte. Freilich trifft das auch auf den Sohn zu, doch pflegte er zu lächeln, sich einfach nur zu unterhalten und seine Emotionen zu kontrollieren; sie jedoch weinte unentwegt. Hätte sie aber auch nur aufgehört zu weinen, so wäre, auch wenn sie nichts verraten hätte, ein Verdacht aufgekommen. Denn sie hätte es nicht fertiggebracht, nur so zu tun, als weinte sie. Denn die verborgene Freude hätte sie daran gehindert, eine Lügengeschichte zu meistern.

177 R^3 (400 Gigon)

aus: Porphyrios II 124, 1–4 (ed. Schrader); V-Schol. Hom. Od. XVII 326

„Den Argos aber raffte der Tod dahin.“ Aristoteles sagt, da der Hund schon sehr alt war und es natürlich ist, dass er aus Freude darüber, Odysseus wiederzusehen, starb. Denn übermäßige Freuden zerstören auch robuste Menschen. Deswegen stellte er den Hund so dar, dass er, aus Freude darüber, (den Odysseus) wiederzuerkennen, den Lebensatem aushauchte.

178 R^3 (401 Gigon)

aus: Porphyrios II 68, 23–69, 4 (ed. Schrader); V-Schol. Hom. Od. XXIII 337

„Aber sie konnte ihm nie das Herz in der Brust überreden.“ Aus welchem Grunde nahm Odysseus Kalypsos Angebot der Unsterblichkeit nicht an? Aristoteles sagt, Odysseus habe dies den Phaiaken gegenüber behauptet, um ehrwürdiger zu erscheinen und den Eindruck zu erwecken, er sehne sich mehr als nach [allem] anderen [nach der Heimkehr]. Denn das war ihm im Hinblick auf eine schnellere Abreise hilfreich. Außerdem scheint er mit dem „nicht überredet werden können“ nicht zu sagen, er habe ein solches Geschenk nicht angenommen, sondern er habe ihr nicht vertraut, als sie so et-

was sagte. Denn sie behauptete, sie werde es tun; er aber vertraute ihr nicht, und da er ihr nicht vertraute, lehnte er es ab.

179 R³
179, 1 (404, 2 Gigon)

aus: Phrynichos, Ekloge 197 (ed. Fischer, p. 80)
So (βασίλισσα) sagt keiner von den alten (Schriftstellern) (für „Königin"), sondern βασίλεια oder βασιλίς.

179, 2 (404, 1 Gigon)

aus: Phrynichos, Ekloge 231 (ed. Fischer, p. 83)
Angeblich sagen Alkaios der Komödienschriftsteller und Aristoteles in den *Aporemata Homerica* βασίλισσα (für „Königin"). [...] Wir aber wollen im Vertrauen auf die Mehrheit (der Autoren) βασίλεια oder βασιλίς sagen.

179, 3 (404, 3 Gigon)

aus: Antiatticista (ed. Bekker, Anecdota Graeca I (1814), p. 84, 26–27)
(Das Wort erscheint bei) Alkaios im *Ganymedes* und (bei) Aristoteles in den *Aporemata Homerica*.

Dichtungen

671, 672 R³ (T 1, p. 24 Gigon)

aus: Diogenes Laertios V 27
Ein episches Gedicht, beginnend mit „Heiliger Gott, vor allen verehrt, weithin Treffender". Eine Elegie, beginnend mit „Tochter einer Mutter mit reicher Nachkommenschaft".

673 R³ (708 Gigon)

aus: Olympiodorus, Comm. in Plat. Gorg. (ed. Westerink, p. 215, 1 = F 673 (ed. ²West))
Dass auch Aristoteles ihn als seinen Lehrer verehrte, kommt darin zum Ausdruck, dass er ein ganzes Werk zu seinem Lobe verfasste. [...] Er schrieb nicht nur ein Enkomium zu seinem Lobe, sondern preist Platon auch in den elegischen Versen für Eudemos auf folgende Weise:

Angekommen im berühmten Land des Kekrops,
hast du in Ehrfurcht einen Altar der heiligen Freundschaft gestiftet
für einen Mann, den noch nicht einmal zu loben den Schlechten erlaubt ist.
Der hat als erster, wenn nicht als einziger Sterblicher deutlich gezeigt,
durch sein eigenes Leben und in den Wegen seines Denkens,
dass ein Mensch gut und glücklich zugleich werden kann.
Jetzt ist keiner mehr im Stande, dies zu erreichen.

674 R[3]
674, 1 (T 1, p. 20 Gigon)

aus: Diogenes Laertios V 5–6 = 1 FGE (ed. Page)
Aristoteles nun zog sich nach Chalkis zurück infolge einer Asebieklage, die der Priester Eurymedon (oder, nach Favorin in seiner *Bunten Geschichte*, Demophilos) gegen ihn angestrengt hatte, weil er einen Hymnos auf den vorher erwähnten Hermias verfasst hatte, und auch folgende Inschrift, die sich auf dessen Statue in Delphi befindet:

Diesen hat auf frevelhafte Weise, unter Übertretung des heiligen Rechts der glückseligen Götter,
der König der bogentragenden Perser getötet.
Nicht offen mit einer Waffe hat er ihn im tödlichen Kampf besiegt,
sondern nachem dem er sich sein (des Hermias) Vertrauen auf einen listigen Menschen zu Nutze gemacht hatte.

674, 2 (nicht bei Gigon)

aus: Himerius, Oratio XXXX 6
Viele andere Zeichen seiner Zuneigung für ihn (Hermias) hat Aristoteles offenbart, wie die Kunde geht. Denn er unterwies ihn in der Redekunst, unterrichtete ihn in der Tugend und schmückte ihm allein von allen Freunden die Hochzeit mit einer Elegie.

675 R[3]
675, 1 (T 1, p. 20 Gigon)

aus: Diogenes Laertios V 7 = 842 PMG (ed. Page)
Der Hymnos lautet folgendermaßen:

675, 2 (T 1, p. 20 Gigon)

aus: Athenaios XV 696A–697B und Diog. Laert. V 7
Dass aber das Lied keinerlei Anhaltspunkte für einen Päan bietet, [...] das werde ich euch anhand des Wortlauts deutlich machen:

Tugend, voller Mühe für das Geschlecht der Sterblichen,
schönster Gewinn im Leben,
deiner Gestalt, jugendliche Göttin, wegen
ist zu sterben ein beneidenswertes Schicksal bei den Griechen,
und zu erdulden gewaltige, endlose Mühsal.
So kostbar ist der Preis, den du der Seele zuwirfst:
unsterblich und wertvoller als Gold
und Herkunft und das Auge ermattender Schlaf.
Deinetwegen haben der Sohn des Zeus, Herakles, und die Söhne der Leda
vieles auf sich genommen, als sie mit Taten
nach deiner Kraft trachteten.
Aus Sehnsucht nach dir gelangten Achill und Aias zum Haus des Hades.
Um deiner freundlichen Art willen wurde der Mann aus Atarneus des Sonnenlichts beraubt.
Seine Taten sind des Preises würdig,
unsterblich werden ihn die Musen, Töchter der Mnemosyne machen;
sie werden mehren die Macht des Zeus, des Gottes der Gastfreundschaft, und das Geschenk dauernder Freundschaft.

675, 3 (nicht bei Gigon)

aus: Himerius, *Oratio* XXXX 7

Und dann gibt Aristoteles auch im Folgenden kein unbedeutendes Zeugnis für seine (des Hermias) Neigungen. Denn er (Aristoteles) gelangte, von Alexander gerufen, nach Asien, damit er gleichzeitig Berichterstatter und Beobachter der persischen Siegesbeute würde. Als er aber auf seiner Reise nach Atarneus kam, da sah er eine kleine Stadt, die ganz nach Tugend und Weisheit dürstete, und er ging nicht schweigend vorbei, sondern grüßte mit einer kleinen Schrift die Stadt und den Hermias.

Erläuterungen

Einleitung

Dieser Beitrag behandelt die Fragmente aus dem Bereich von Literaturwissenschaft und Poetik sowie die Dichtungen; außerdem die Fragmente der Schriften *Symposion* und *Über Trunkenheit* (Περὶ μέθης). Gemeinsam gehören sie zu denjenigen Werken des Aristoteles, die bislang – trotz der bedeutenden Inhalte – nur eine sehr begrenzte Rezeption erfahren haben. Das mag an ihrem geringen Bekanntheitsgrad liegen, aber auch an den generellen Herausforderungen, die mit der Bearbeitung von Fragmenten verbunden sind.

Die Bedeutung der hier besprochenen Fragmente liegt vor allem darin, dass sie Aspekte von Aristoteles' vielfältigen Interessen und Studien reflektieren, die in den erhaltenen Werken nur teilweise zum Ausdruck kommen. Der geringe Textumfang reicht bereits aus, um neue Einblicke in die umfangreiche Forschungstätigkeit des Stagiriten zu gewinnen und wichtige Zusammenhänge zu vollständig überlieferten Texten herzustellen. Die tragende Rolle der fragmentarischen Schriften (*Aporemata Homerica* und *Über Trunkenheit* insbesondere) nicht nur innerhalb des Aristotelischen Werkes, sondern auch in ihrer wegweisenden Funktion für die Herausbildung neuer literarischer Genres und Forschungsdisziplinen generell, ist nicht zu unterschätzen.

Der Kommentar bietet eine allgemeine, mehr auf Inhalt als auf sprachliche Details konzentrierte Interpretation unter Einbeziehung einer Vielfalt antiker und moderner Quellen und Ansätze, die zum Verständnis der Fragmente beitragen. Zugleich wird versucht, den Charakter der jeweiligen Schrift zu rekonstruieren und in einen literaturgeschichtlichen Gesamtkontext einzuordnen. Eine Interpretation vor einem interdisziplinären Hintergrund, bei der historische, religionswissenschaftliche, medizingeschichtliche Entwicklungen und Hintergründe ebenso berücksichtigt werden wie linguistische und literaturwissenschaftliche Kontexte, entspricht auch Aristoteles' eigenem Ansatz in diesen Schriften, in denen komplexe Zusammenhänge unter Rückgriff auf verschiedenste Disziplinen analysiert werden.

Zu den Schriften im Einzelnen: Die *Aporemata Homerica* stellen innerhalb der antiken Homerkommentierung eine bedeutsame Entwicklungsstufe dar. Als erste Abhandlung, die ausschließlich der Erklärung der homerischen Epen gewidmet ist, erweist sie Aristoteles als den Archegeten einer literaturwissenschaftlich orientierten, systematischen Homerkritik unter Berücksichtigung philologischer und narrativer, aber auch historischer und mentalitätsgeschichtlicher Aspekte. Von dieser Schrift, von der einzelne Teile auch in das 25. Kapitel der *Poetik* eingeflossen sind, führt der Weg direkt zur Homerkommentierung der Alexandriner. Trotz des starken Interesses der Forschung an antiker Literaturkritik gab es bislang keine vollständige Übersetzung oder Kommentar. Abgesehen von N. Richardsons glänzender Analyse (1992) sind die *Aporemata Homerica* zum ersten und letzen Mal zusammenhängend erforscht in der sehr wertvollen, doch schwer zugänglichen Heidelberger Dissertation von H. Hintenlang (1961).

Die Abhandlung *Über Dichter* behandelt neben biographischem Material zu individuellen Dichtern wichtige literaturgeschichtliche Fragen, wie z.B. die Geschichte des Dialogs als literarische Gattung, die Ursprünge von Dithyrambos und Komödie, sowie Stufen der Entwicklungsgeschichte der Tragödie. Die Textbasis wurde um einige neue Fragmente erweitert, die in den Aristoteles-Ausgaben von Rose und Gigon fehlen und auch in der neuen Übersetzung von Janko (1987) noch nicht berücksichtigt sind.

Die Schriften *Symposion* und *Über Trunkenheit* beschäftigten die Forschung bislang nur hinsichtlich der Frage, ob es sich dabei um zwei verschiedene Schriften oder um alternative Werktitel handelt. Das Fehlen von Vorarbeiten erforderte eine grundlegende Erforschung und wissenschaftliche Neuerschließung des ganzen Komplexes. Auch diese Fragmente sind hier zum ersten Mal zusammenhängend übersetzt und kommentiert. Gattungsgeschichtlich interessant ist der Traktat *Über Trunkenheit*, der in der Tradition peripatetischer *Problemata*-Literatur metasympotische Themen (insbesondere den Wein) aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Perspektiven behandelt und so auf die *Quaestiones Conviviales* des Plutarch und Macrobius vorausweist – ein bisher schwer zugänglicher, jedoch zentraler Text für die gerade im angelsächsischen Raum florierende Forschung an Symposion und Symposionliteratur, sowie an antiker Ess- und Trinkkultur und Diätetik.

Ziel dieses Beitrags ist es also, diese bis heute vernachlässigten Schriften, von denen teilweise weder eine deutsche noch eine englische Übersetzung existiert, geschweige denn ein moderner Kommentar, im Licht der neuesten Forschung darzustellen, um so innerhalb des aristotelischen Werkes einige Lücken zu schließen, aber auch, um sie nicht nur für die Philologie, sondern auch für andere altertumswissenschaftliche Disziplinen und Teilbereiche (z.B. auch Literaturkritik und Medizingeschichte) als wichtige Quellen zugänglich zu machen.

Bibliographie

(Vgl. auch die Literatur auf S. 15.)

Althoff, J., Warm, kalt, flüssig und fest bei Aristoteles. Die Elementarqualitäten in den zoologischen Schriften, Stuttgart 1992 (= Hermes-Einzelschriften 57).
Ameis, K. F./C. Hentze/P. Cauer, Homers Ilias für den Schulgebrauch erklärt, 8 Bde., Leipzig u. a. 1868–1913 (Repr. Amsterdam 1965).
Ammendola, G., I Problemi Omerici, Neapel 1907.
Arend, W., Die typischen Szenen bei Homer, Berlin 1933 (= Problemata 7).
von Arnim, H., Quellenstudien zu Philo von Alexandria, Berlin 1888.
von Arnim, H. (Ed.), Stoicorum Veterum Fragmenta, Leipzig 1903–24.
Arrighetti, G. (Ed.), Epicuro, Opere (Einleitung, Fragmente, Übersetzung und Anmerkungen), Turin [2]1972 (= Biblioteca di Cultura Filosofia 41).
Barnes, J. (Hg.), The Cambridge Companion to Aristotle, Cambridge 1995.
Barnes, J., Rhetoric and Poetics, in: Barnes 1995, 259–85.
Bergk, T. (Ed.), Poetae Lyrici Graeci, Bd. 2, Leipzig 1882.
Bickerman, E., Chronologie, Leipzig [2]1963 (engl. Übers. 1968).
Blech, M., Studien zum Kranz bei den Griechen, Berlin u.a. 1982.
Bowra, C. M., Aristotle's Hymn to Virtue, in: id., Problems in Greek Poetry, Oxford 1953, 138–50 (= Class. Quart. 32, 1938, 182–9).
Boyancé, P., Le Culte des Muses chez les Philosophes Grecs, Paris 1937.
Boyancé, P., Platon et le Vin, Lettres d'Humanité 10, 1951, 3–19.
Burkert, W., Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart u.a. 1977 (engl. Übers. 1985).
Burkert, W., Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen, Berlin 1990.
Calder III, W. M., Gold for Bronze. *Iliad* 6, 232–36, in: K. J. Rigsby (Hg.), Studies Presented to Sterling Dow, Durham N.C. 1984, 31–5.
Comotti, G., Music in Greek and Roman Culture, Baltimore u.a. 1989.
Connor, W. R., Aspects of Athenian Democracy, Kopenhagen 1990.
Crossett, J., Aristotle as a Poet. The Hymn to Hermeias, Philol. Quart. 46, 1967, 145–55.
Dachs, H., Die lysis ek tou prosopou. Ein exegetischer und kritischer Grundsatz Aristarchs und seine Neuanwendung auf Ilias und Odyssee, Erlangen 1913 (Diss.).
Dalby, A., Food in the Ancient World from A–Z, London u.a. 2003.
Danek, G., Studien zur Dolonie, Wiener Studien (Beiheft 12), Wien 1988.
Davies, M. (Ed.), Epicorum Graecorum Fragmenta, Göttingen 1988.
Decleva Caizzi, F. (Ed.), Antisthenis Fragmenta, Mailand 1966 (=Testi e Documenti per lo Studio dell' Antichità 13).
Diels, H., W. Kranz (Hg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 Bde., Berlin [6]1952.
Dindorf,W. (Ed.), Scholia Graeca in Homeri Iliadem, 6 Bde., Oxford 1875–88.
Dindorf,W. (Ed.), Scholia Graeca in Homeri Odysseam, 2 Bde., Oxford 1855.
Dirlmeier, F., Aristoteles, Nikomachische Ethik (Einleitung, Übersetzung und Kommentar), Berlin 1956 (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, hg. von E. Grumach, Bd. 6).
Dirlmeier, F., Aristoteles, Eudemische Ethik (Einleitung, Übersetzung und Kommentar), Berlin 1962 (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, hg. von E. Grumach, Bd. 7).

Dirlmeier, F., Die „schreckliche" Kalypso, in: Görgemanns 1970, 79–84 (= H. Meller/H.-J. Zimmermann, Lebende Antike. Symposion für R. Sühnel, Berlin 1967, 20–6).
Dirlmeier, F., Ein vergessenes Aristoteles-Fragment, in: Görgemanns 1970, 155–6 (= Hermes 89, 1961, 371–3).
Donlan, W., The Unequal Exchange between Glaucus and Diomedes in Light of the Homeric Gift-Economy, Phoenix 43, 1989, 1–15.
Düring, I., Aristotle in the Ancient Biographical Tradition, Göteborg 1957.
Ebeling, H., Lexicon Homericum, 3 Bde., Hildesheim 1963.
Edelstein, L., Antike Diätetik, Die Antike 7, 1931, 255–70 (engl. Übers. The Dietetics of Antiquity, in: id., Ancient Medicine, Baltimore 1967, 303–16).
Else, G. F., Aristotle's Poetics: The Argument, Cambridge, Mass. 1957 (Repr. 1967; Ann Arbor 1978).
Erbse, H., Beiträge zur Überlieferung der Iliasscholien, München 1960.
Erbse, H. (Ed.), Scholia Graeca in Homeri Iliadem, 7 Bde., Berlin 1969–87.
Fischer, E. (Ed.), Die Ekloge des Phrynichos, Berlin u.a. 1974.
Fittschen, K., Untersuchungen zum Beginn der Sagendarstellungen bei den Griechen, Berlin 1969.
Fittschen, K., Bildkunst 1: Der Schild des Achilleus, Göttingen 1973 (= Archaeologia Homerica, Bd. 2, Kap. N).
Flashar, H., Der Dialog Ion als Zeugnis Platonischer Philosophie, Berlin 1958.
Flashar, H., Aristoteles, Problemata Physica (Einleitung, Übersetzung und Kommentar), Berlin [4]1991 (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, hg. von H. Flashar, Bd. 19).
Flashar, H., Aristoteles, Mirabilia (Einleitung, Übersetzung und Kommentar), Berlin 1972 (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, hg. von H. Flashar, Bd. 18.2).
Flashar, H. (Hg.), Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos, Bd. 3, Basel u.a. [2]2004.
Flashar, H. (Hg.), Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Die Hellenistische Philosophie, Bd. 4, Basel u.a. 1994.
Flashar, H., (Hg.), Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin, Bd. 2.1, Basel u.a. 1998.
Flashar, H., Aristoteles, in: [2]2004, 166–492.
Flashar, H./G. Kerferd, Die Sophistik, in: Flashar 1998, 1–137.
Föllinger, S., Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis in der Sicht griechischer Philosophen des 4. bis 1. Jahrhunderts v. Chr., Stuttgart 1996 (= Hermes-Einzelschriften 74).
Fortenbaugh, W. W./P. M. Huby/R.W. Sharples/D. Gutas (Ed.), Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence (Fragmente und Übersetzung), 2 Bde., Leiden u.a. 1992–99 (= Philosophia Antiqua, Bde. 54, 1 und 2).
Friedrich, C./T. Nothers, Athenaeus. Das Gelehrtenmahl (Einleitung, Übersetzung und Kommentar), 5 Bde., Stuttgart 1998–2001.
Frisk, H., Griechisches etymologisches Wörterbuch, Bd. 1, Heidelberg 1960.
Fuhrmann, M., Aristoteles. Poetik, Stuttgart [2]1982 (deutsche Übers. mit griech. Text).
Furley, W. D./J. M. Bremer (Hg.), Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period, 2 Bde., Tübingen 2001 (= Studien und Texte zu Antike und Christentum 9 und 10).
Gadamer, H.-G., Plato und die Dichter, Frankfurt 1934.
Gallavotti C., Tracce della Poetica di Aristotele negli Scolii Omerici, Maia 21, 1969, 203–14.
Giannini, A. (Ed.), Paradoxographorum Graecorum Reliquiae, Mailand 1966.
Gigon, O., Vita Aristotelis Marciana, Berlin 1962.

Görgemanns, H. (Hg.), F. Dirlmeier, Ausgewählte Schriften zu Dichtung und Philosophie der Griechen, Heidelberg 1970.
Gulick, C. B., Athenaeus, Deipnosophistae (engl. Übers. mit griech. Text), 7 Bde., Cambridge Mass. 1933 (Repr. 1980).
Gutzwiller, K., Poetic Garlands. Hellenistic Epigrams in Context, Berkeley u.a. 1998.
Hainsworth, B., The Iliad: A Commentary, Bd. 3 (Bücher 9–12), Cambridge 1993.
Halliwell, S., Aristotle's Poetics, London ²1998.
Hansen, P. A. (Ed.), Carmina Epigraphica Graeca, 2 Bde., Berlin u. a. 1983–89.
Hanson, A. E., Conception, Gestation, and the Origin of Female Nature in the Corpus Hippocraticum, Helios 19, 1992, 31–71.
Haslam, M. W., Plato, Sophron, and the Dramatic Dialogue, Bulletin of the Institute of Classical Studies 19, 1972, 17–38 (Papyr. 2. Jhdt. n. Chr., Bezugnahme auf 72 R³).
Heubeck, A./S. West/J. B. Hainsworth, A Commentary on Homer's Odyssey, Bd. 1 (Bücher 1–4), Oxford 1988.
Heubeck, A./A. Hoekstra, A Commentary on Homer's Odyssey, Bd. 2 (Bücher 5–8), Oxford 1989.
Hintenlang, H., Untersuchungen zu den Homer-Aporien des Aristoteles, Heidelberg 1961 (Diss.).
Hogan, J. C., Aristotle's Criticism of Homer in the Poetics, Classical Philology 68, 1973, 95–108.
Hölscher, U., Die Odyssee. Epos zwischen Märchen und Roman, München ²1989.
Holzhausen, J., Menon in Platons Menon, Würzb. Jahrb. 20 (1994/95), 129–49.
Hornblower, S./A. Spawforth, The Oxford Classical Dictionary, Oxford ³1996.
Huxley, G. L., Historical Criticism in Aristotle's Homeric Questions, Proceedings of the Royal Irish Academy 79, 1979, 73–81.
Jaeger, W., Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin ²1955.
Janko, R., Aristotle. *Poetics* I with the *Tractatus Coislianus* and a Hypothetical Reconstruction of *Poetics* II and the Fragments of the *On Poets* (engl. Übers. mit Kommentar), Indianapolis 1987.
Käppel, L., Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung, Berlin u.a. 1992.
Kirk, G. S., The Iliad: A Commentary, Bd. 1 (Bücher 1–4), Cambridge 1985.
Kirk, G. S., The Iliad: A Commentary, Bd. 2 (Bücher 5–8), Cambridge 1990.
Kühner, R./F. Blass, Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache. Erster Teil: Elementar- und Formenlehre, 2 Bde., Hannover ³1890–92.
Kühner, R./B. Gerth, Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache. Zweiter Teil: Satzlehre, 2 Bde., Hannover ³1898–1904.
Lamberton, R./J. J. Keaney (Hg.), Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes, Princeton 1992.
Lamberton, R., Introduction, in: Lamberton/Keaney 1992, vii–xxv.
Latacz, J. (Hg.), Homers Ilias. Gesamtkommentar auf der Grundlage der Ausgabe von Ameis-Hentze-Cauer (1868–1913), Prolegomena, Text, Übersetzung und Kommentar, München u.a. 2000 ff.
Latte, K., Zur Zeitbestimmung des Antiatticista, in: O. Gigon/W. Buchwald/W. Kunkel (Hg.), K. Latte, Kleine Schriften, München 1968, 612–30 (=Hermes 50, 1915, 375–94).
Lausberg, M., Das Einzeldistichon, München 1982.
Lefkowitz, M., The Lives of the Greek Poets, London 1981.
Leighton, S. R., Aristotle and the Emotions, in: Rorty 1996, 206–37.
Leonhardt, J., Phalloslied und Dithyrambos. Aristoteles über den Ursprung des griechischen Dramas, Heidelberg 1991 (= Abhandlung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1991, 4).
Lersch, L., Die Sprachphilosophie der Alten, Bonn 1838.

Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC), 9 Bde. in 18 Teilen, Zürich u.a. 1981–1999.
Lexikon des frühgriechischen Epos (LfgrE), Göttingen 1955 ff.
Lloyd, G. E. R., The Hot and the Cold, the Dry and the Wet in Greek Philosophy, Journ. of Hell. Stud. 84, 1964, 92–106.
Long, A. A., Stoic Readings of Homer, in: Lamberton/Keaney 1992, 41–66.
Lord, C., Aristotle's History of Poetry, Transact. and Proceed. of the Amer. Philol. Ass. 104, 1974, 195–229.
Lukinovich, A., The Play of Reflections between Literary Form and the Sympotic Theme in the *Deipnosophistae* of Athenaeus, in: Murray 1990, 263–71.
Martin, J., Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form, Paderborn 1931(= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Bd. 17, 1./2. Heft).
McGovern, P. E. u.a. (Hg.), The Origins and History of Wine, Philadelphia 1995 (= Food and Nutrition in History and Anthropology 11).
Meijer, J., Diogenes Laertius and his Hellenistic Background, Wiesbaden 1978 (= Hermes-Einzelschrift 40).
Meijering, R., Literary and Rhetorical Theories in Greek Scholia, Groningen 1987.
Miller, J. I., The Spice Trade of the Roman Empire, Oxford 1969.
Moraitou, D., Die Äußerungen des Aristoteles über Dichter und Dichtung außerhalb der Poetik, Stuttgart 1994.
Moraux, P., Les Listes Anciennes des Ouvrages d'Aristote, Leuven 1951.
von der Mühll, P., Was war Bias von Priene?, Mus. Helv. 22, 1965, 178–80.
Müller, C. W., Die Archilochoslegende, Rhein. Mus. 128, 1985, 99–151.
Mulvany, C. M., Notes on the Legend of Aristotle, Class. Quart. 20, 1926, 155–67.
Murray, O. (Hg.), Sympotica. A Symposium on the *Symposium*, Oxford 1990.
Murray, O./M. Tecusan (Hg.), In Vino Veritas, London 1995.
Nilsson, M. P., Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders, Lund [2]1962.
Olson, S. D. (Ed.), Archestratos of Gela. Greek Culture and Cuisine in the Fourth Century BC (Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar), Oxford 2000.
Olson, S. D./A. Sens (Ed.), Matro of Pitane and the Tradition of Epic Parody in the Fourth Century BC (Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar), Atlanta 1999 (= American Philological Association: American Classical Studies 44).
Page, D. L. (Ed.), Poetae Melici Graeci, Oxford 1962.
Page, D. L. (Ed.), Further Greek Epigrams, Cambridge 1981.
Parker, R., Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion, Oxford 1983.
Peek, W. (Ed.), Griechische Vers-Inschriften, Bd. 1, Berlin 1955.
Pfeiffer, R., Geschichte der Klassischen Philologie, München [2]1978 (deutsche Übers. von History of Classical Scholarship, Oxford 1968).
Porter, J. I., Hermeneutic Lines and Circles: Aristarchus and Crates on the Exegesis of Homer, in: Lamberton/Keaney 1992, 67–114.
Rapp, Ch., Aristoteles, Rhetorik (Einleitung, Übersetzung und Kommentar), Berlin 2002 (= Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, hg. von H. Flashar, Bde. 4.1 und 4.2).
Reesm B. R., Aristotle's Approach to Poetry, Greece and Rome 28, 1981, 23–39.
Relihan, J. C., Rethinking the History of the Literary Symposium, Illinois Classical Studies 17.2., 1992, 213–44.
Rhodes, P. J., A Commentary on the Aristotelian *Athenaion Politeia*, Oxford 1993.
Richardson, N. J., Homeric Professors in the Age of the Sophists, Proceedings of the Cambridge Philological Society 21, 1975, 65–81.

Richardson, N. J., Literary Criticism in the Exegetical Scholia to the *Iliad*: A Sketch, Class. Quart. 30, 1980, 265–87.
Richardson, N. J., Recognition Scenes in the *Odyssey* and Ancient Literary Criticism, Papers of the Liverpool Latin Seminar, Bd. 4, 1983, 219–35.
Richardson, N. J., Aristotle's Reading of Homer, in: Lamberton/Keaney, 1992, 30–40.
Richardson, N. J., The Iliad: A Commentary, Bd. 6 (Bücher 21–24), Cambridge 1993.
Rolleston, J. D., Alcoholism in Classical Antiquity, British Journal of Inebriety 24, 1927, 101–120.
Römer, A., Die Homerzitate und die homerischen Fragen des Aristoteles, München 1884 (= Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse).
Römer, A., Die Homerexegese Aristarchs in ihren Grundzügen (bearb. und hg. von E. Belzner), Paderborn 1924.
Rorty, A. O. (Hg.), Essays on Aristotle's Rhetoric, Berkeley u.a. 1996.
Rose, V. (Ed.), Aristoteles Pseudepigraphus, Leipzig 1863.
Rosenmeyer, T. G., Design and Execution in Aristotle, Poetics ch. XXV, California Studies in Classical Antiquity 6, 1973, 231–52.
Rostagni, A., Aristotele Poetica, Turin [2]1945.
Rutherford, I. (Ed.), Pindar's Paeans, Oxford 2001.
Sallmann K./P. L. Schmidt, L. Apuleius (Marcellus?), in: K. Sallmann (Hg.), Die Literatur des Umbruchs. Von der römischen zur christlichen Literatur 117 bis 284 n. Chr., 292–318 (= R. Herzog/P. L. Schmidt (Hg.), Handbuch der Lateinischen Literatur der Antike, Abt. 8, Bd. 4, München 1997).
Schibli, H. S. (Ed.), Pherekydes of Syros, Oxford 1990.
Schmitt-Pantel, P., Sacrificial Meal and *Symposium*: Two Models of Civic Institutions in the Archaic City?, in: Murray 1990, 14–33.
Schmitt-Pantel, P., La Cité au Banquet. Histoire des Repas Publics dans les Cités Grecques, Rom u.a. 1992.
Schmitt-Pantel P., Rite Cultuel et Rituel Social: à Propos des Manières de Boire le Vin dans les Cités Grecques, in: Murray/Tecusan, 1995, 93–105.
Schrader, H. (Ed.), Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Iliadem Pertinentium Reliquiae, Leipzig 1880–82.
Schrader, H. (Ed.), Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Odysseam Pertinentium Reliquiae, Leipzig 1890.
Seaford, R., Dionysiac Drama and Dionysiac Mysteries, Class. Quart. 31, 1981, 252–75.
Smith, D. E., From Symposium to Eucharist: the Banquet in the Early Christian World, Minneapolis 2003.
Sodano, A. R. (Ed.), Porphyrii Quaestionum Homericarum Liber I, Neapel 1970.
Stallbaum, G. (Ed.), Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam. Ad Fidem Exempli Romani Editi, 2 Bde., Leipzig 1825–26.
Stallbaum, G., Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem. Ad Fidem Exempli Romani Editi, 4 Bde., Leipzig 1827–30.
Tarrant, D., Plato as a Dramatist, Journ. of Hell. Stud. 75, 1955, 82–9.
Tecusan, M., Logos Sympotikos: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking: Plato Outside the Symposium, in: Murray 1990, 238–60.
van Thiel, H., Scholia D in Iliadem (via Internet zugänglich: http://www.uni-koeln.de/phil-fak/ifa/vanthiel/).
Tod, M. N. (Ed.), A Selection of Greek Historical Inscriptions, Bd. 2, Oxford 1948 (Repr. 1968).
Trampedach, K., Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik, Stuttgart 1994 (= Hermes-Einzelschrift 66).

Usener, H. (Ed.), Epicurea, Leipzig 1887 (Repr. Stuttgart 1966).
van der Valk, M. (Ed.), Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem Pertinentes ad Fidem Codicis Laurentiani Editi, 4 Bde., Leiden 1971–87.
Verbeke, G., Plutarch and the Development of Aristotle, Göteborg 1960.
Wehrli, F. (Ed.), Die Schule des Aristoteles (Texte und Kommentare), Bd. 2 (Aristoxenos), Basel u. a. [2]1967.
Wehrli, F. (Ed.), Die Schule des Aristoteles (Texte und Kommentare), Bd. 3 (Klearchos), Basel u. a. [2]1967.
Wehrli, F. (Ed.), Die Schule des Aristoteles (Texte und Kommentare), Bd. 9 (Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes), Basel u. a. [2]1969.
Wehrli, F. (Ed.), Die Schule des Aristoteles (Texte und Kommentare), Bd. 10 (Hieronymos), Basel u. a. 1959.
West, M. L., Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati, 2 Bde., Oxford [2]1989 (Bd. 1), [2]1992 (Bd. 2).
West, M. L., The Early Chronolgy of Attic Tragedy, Class. Quart. 83, 1989, 251–4.
von Wilamowitz-Moellendorff, U., Aristoteles und Athen, 2 Bde., Berlin 1893.
von Wilamowitz-Moellendorff, U., Vitae Homeri et Hesiodi, Berlin 1915.
Wright, M. R. (Ed.), Empedocles, The Extant Fragments, Yale 1981.
Zimmermann, B., Dithyrambos. Geschichte einer Gattung, Göttingen 1992 (= Hypomnemata 98).

Kommentar

Über Dichter

Der Dialog *Über Dichter* (Diogenes Laertios im Schriftenverzeichnis Nr. 2) bestand aus drei Büchern. Lediglich vier Fragmente sind unter Angabe der Schrift überliefert, acht weitere können ihr mit großer Wahrscheinlichkeit zugewiesen werden (zu Umfang und Einteilung, vgl. auch Janko 1987, 56–65). Zwar gibt es für die Datierung kein externes Kriterium, jedoch scheint der Dialog in der *Poetik* vorausgesetzt zu sein, deren Entstehungszeit ihrerseits nicht eindeutig festlegbar ist. Die Dialogform allein beweist noch keine Frühdatierung. Wie die Fragmente der *Aporemata Homerica*, so zeigt auch der Dialog *Über Dichter* inhaltliche Berührungspunkte mit der *Poetik* des Aristoteles, vgl. z.B. 72 R³ mit *Poet.* 1, 1447 b 9–13. *Poet.* 15, 1454 b 17 f., wo explizit auf eine Publikation verwiesen wird (ἐκδεδομένοις λόγοις), ist als direkter Verweis auf den Dialog interpretiert worden, vgl. Fuhrmann (²1982, 122) mit Anm. 12 und Halliwell (²1998, 327). Jedoch lassen der vergleichsweise fließende, kolloquiale Stil und der weniger technisch-theoretisierende Inhalt erkennen, dass es sich bei *Über Dichter* um ein für ein breiteres Publikum verfasstes Werk handelt.

Fünf Fragmente von *Über Dichter* sind bei Diogenes Laertios überliefert (70 R³, 71, 1 R³, 72, 1 R³, 73 R³, 75 R³), der jedoch als Zeuge nur bedingt zuverlässig ist, da der Wert der bei ihm überlieferten Informationen ganz von der Qualität der von ihm benutzten Quellen abhängt. Die Richtigkeit seiner Zitate wiederum ist schwer überprüfbar, da sowohl alle direkten als auch die meisten indirekten Quellen verloren sind. Letztere, die er überwiegend benutzte, sind aus zweiter oder dritter Hand zitiert, vgl. Meijer (1978, 10; 29). Eine weitere Schwierigkeit, philosophische Inhalte aus Diogenes Laertios zu erschließen, besteht darin, dass er nicht primär an der Darstellung einer Philosophiegeschichte, sondern an Charakter und Leben der Philosophen selbst interessiert war, für die er so viele Quellen als möglich anzuführen bestrebt ist (vgl. z.B. 71 R³). Gerade deshalb ist ihm der Dialog *Über Dichter* wichtig, da dieser mehr von Persönlichkeiten als von Theorien geprägt ist, ohne sich jedoch im Anekdotenhaften zu verlieren. In den Fragmenten finden sich klare Bezüge zu Aristoteles' literaturtheoretischen An-

sätzen (70 R^3, 72 R^3, 73 R^3, N 1), doch ist *Über Dichter* als primär personenbezogener Dialog ein Pendant zur textbezogenen *Poetik.* Dass dabei Diogenes Laertios den Dialog *Über Dichter* direkt benutzt hat (was im Prinzip möglich gewesen wäre), ist unwahrscheinlich, da er zweimal auf Zwischenquellen verweist. Ferner ist zu bedenken, dass daraus exzerpierte Aussagen nicht immer die Auffassung des Aristoteles wiedergeben müssen, sondern auch von anderen Dialogpartnern stammen können, wobei diese Differenzierung schon bei den Quellen des Diogenes Laertios verwischt sein dürfte. Diese Vermutung legen insbesondere Aussagen nahe, die, wenn auch nicht immer in völligem Widerspruch zur *Poetik* stehend, doch schwer mit ihr in Einklang zu bringen sind.

Was die Dialogform anbelangt, wissen wir von Cicero (*ad Atticum* XIII 19, 4), dass Aristoteles (im Gegensatz zu Platon) selbst als Unterredner fungierte. Möglicherweise hatte er dabei eine ähnlich dominante Rolle wie Cicero, für dessen philosophische Schriften er ein literarisches Vorbild war. Über die Gesprächspartner jedoch verraten die Fragmente nichts. Einige lassen jedoch erkennen, dass neben unterschiedlichen Überlieferungen bezüglich der Biographie einzelner Dichter und Fragen zur Entwicklung bestimmter literarischer Gattungen auch die Auseinandersetzung mit Platon und seiner Dichterkritik Gegenstand der Diskussion waren, vgl. 72 R^3, 73 R^3, bes. N 1.

Bei den mit N 1–N 4 bezeichneten Fragmenten handelt es sich um weder bei Rose noch bei Gigon aufgenommene Texte, die mit hoher Wahrscheinlichkeit in den Dialog *Über Dichter* gehören. N 1–N 3 erscheinen auch in der mit einem Kommentar versehenen englischen Übersetzung von Richard Janko (1987).

p. 76 R^3

Dieser Abschnitt und die nahezu wörtlich übereinstimmenden Parallelen in der sog. *Vita Vulgata* und in der *Vita Latina* (alle Texte bei Düring 1957, 94–163 und in der Fragmentsammlung von Gigon 1987, 28–39) sind Fiktionen der hellenistischen biographischen Tradition. Hier wird eine vorphilosophische Bildung des jungen Aristoteles konstruiert, die Grammatik, Poetik und Rhetorik umfasst. Es ist dies die einzige Stelle, an der die Schrift *Über Dichter* ausdrücklich als Dialog gekennzeichnet ist (vgl. Gigon 1962, 37). Für die Datierung des Dialoges ergibt sich aus dieser Notiz nichts. Die *Vita* ist im Codex Marcianus gr. 257 (geschrieben um 1300) erhalten.

70 R^3

Dieses Fragment behandelt den Stil und das literarische Schaffen des Empedokles. Zunächst werden seine ausdrucksstarken dichterischen Formulierungen mit denen Homers verglichen, vgl. *Poet.* 1, 1447 b 17–20, wonach Ho-

mer als ποιητής („Dichter"), Empedokles aber – trotz Verwendung desselben Metrums (Hexameter) – als φυσιόλογος („Naturforscher") zu bezeichnen sei. Im übrigen behandelt Aristoteles in stilistische Fragen betreffenden Abschnitten der *Poetik* Empedokles in gleicher Weise wie Homer als einen Dichter und zitiert insbesondere seine Metaphern mehrmals, so *Poet.* 21, 1457 b 13, 23–24; 25, 1458 a 5; 25, 1461 a 24; *Rhet.* III 5, 1407 a 35. Die Schöpfung von Metaphern gilt in der *Poetik* als Zeichen von dichterischer Genialität (22, 1457 b 7–33). Die anschließende Aussage, Empedokles sei noch in vier weiteren literarischen Gattungen tätig gewesen, unterliegt starken Zweifeln. Von einem *Zug des Xerxes* wissen wir nichts. Das Empedokles-Zitat in den ps.-aristotelischen *Problemata* (XXI 22, 929 b 17) wird zwar in den Handschriften auf ein Werk ἐν τοῖς Περσικοῖς zurückgeführt, doch handelt es sich um eine Verschreibung für ἐν τοῖς Φυσικοῖς, so richtig bei dem gleichen Zitat in *Meteor.* IV 4, 382 a 1 (= Empedokles VS 31 B 34), dort allerdings in der Hs. E Περσικοῖς, was aber vom Inhalt her ausgeschlossen ist. Einen *Hymnos auf Apollon* hat die spätere Rhetorik und Grammatik aus VS 31 B 134 herausgelesen, vgl. auch VS 31 A 23. Die Autorschaft von Tragödien bezeichnet Diogenes Laertios (VIII 58) selbst als strittig: „Herakleides jedoch, der Sohn des Serapion, behauptet, die Tragödien seien von einem anderen. Hieronymos sagt, er habe 43 Tragödien gefunden; Neanthes aber, er sei nur auf sieben, in jungen Jahren verfasste Tragödien gestoßen." Der einzige Hinweis auf politische Schriften findet sich an anderer Stelle bei Diogenes Laertios (VIII 65), wonach Empedokles einen Antrag in der Ratsversammlung mit „Ausführungen über die Gleichheit" zu Fall gebracht habe; vgl. auch VIII 72, wo eine wirkungsvolle politische Rede erwähnt wird. Es gibt keine sicheren Anhaltspunkte für Abfassung, Vortrag oder Publikation derartiger Reden; kein einziges Prosazitat ist von Empedokles erhalten. Es ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass Diogenes Laertios sich im zweiten Teil von VIII 57 („ja sogar, dass ...") als (ohnenhin nur mittelbare) Quelle gar nicht mehr den Dialog *Über Dichter* des Aristoteles benutzt hat, sondern die Schrift gleichen Titels von Lobon aus Argos (3. Jhdt. v. Chr.), der überdies bekanntermaßen die schriftstellerischen Tätigkeit der alten Dichter um einige Werke erweitert hat, von denen sich sonst keine Spur findet. In diesem Fall wären die Fragmente nicht dem Dialog des Aristoteles zuzuordnen. Diogenes Laertios bezieht sich ausdrücklich auf Lobon in I 34 und 112.

71 R^3

Es geht in diesem Fragment um biographische Angaben zu Empedokles. Diogenes Laertios (VIII 51) liefert die größte Auswahl an Lebenslegenden und führt hinsichtlich Herkunft, Familie und Lebensalter des Empedokles mehrere Quellen an. Nach dem Zeugnis des Hippobotos (Verfasser einer

Philosophiegeschichte und wichtige Quelle für Diogenes Laertios, 3./2. Jhdt. v. Chr.) und dreier weiterer Gewährsmänner war Empedokles der Sohn des Meton und Enkel des Empedokles und stammte aus Akragas; nicht erwähnt in R³: Timaios (Historiker, 350–260 v. Chr.), Hermippos (Biograph von Philosophen, 3. Jhdt. v. Chr.) und Herakleides (u.a. Verfasser von Exzerpten von Philosophenbiographien, 2. Jhdt. v. Chr.). Eine weitere Quelle ist Aristoteles, den Diogenes zweimal zitiert, jedoch nicht direkt, sondern über die Zwischenquellen Eratosthenes und Apollodor. Eratosthenes berichte in seinem Buch *Olympische Sieger* unter Berufung auf Aristoteles, der Vater des Meton habe in der 71. Olympiade (496 v. Chr.) einen Sieg errungen. Die Annahme, dass es sich bei dem aristotelischen Werk um *Über Dichter* handelte, ist möglich, aber nicht sicher, vgl. Janko (1987, 175), der das Fragment der verlorenen Schrift *Olympische Sieger* (᾿Ολυμπιονῖκαι, Nr. 131 im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios) zuweist. Es bleibt unklar, wie derartige chronologische Angaben im Dialog besprochen sein könnten. Angaben von Lebensdaten zu Empedokles finden sich auch anderswo bei Aristoteles: nach *Met.* I 3, 984 a 8–11 war Empedokles jünger als Anaxagoras, dessen Geburt um 500 v. Chr. angesetzt wird. Diese Angaben sind wiederum im Einklang mit Apollodor, der der Auffassung, Empedokles habe die Syrakusaner gegen die Athener unterstützt (415 v. Chr.), entgegentritt mit dem Argument, er hätte tot oder sehr alt sein müssen. Unter Bezugnahme auf das Zeugnis des Aristoteles (und des Herakleides) gibt er an, Empedokles sei 60 Jahre alt geworden. Die Altersangabe bei Aristoteles gilt als zuverlässig. Auch die moderne Forschung datiert Empedokles unter Berücksichtigung der Angabe bei Aristoteles, vgl. z.B. Wright (1981, 6): ca. 494–434 und B. Inwood, ‚Empedocles', in: OCD ³1996, 523: ca. 492–432.

72 R³

Die beiden Bezeugungen des Fragments lassen erkennen, dass im Dialog *Über Dichter* zwei Fragen behandelt werden: (i) Wer war der Erfinder des Dialogs als literarische Gattung? (ii) Welchen literarischen Status hat der mimetische Dialog als Kunstwerk? Zu (i) werden bei Diogenes Laertios (vgl. 72, 1) drei Antworten gegeben: (a) Zenon; (b) Alexamenos aus Styra oder Teos; (c) Platon. (a) scheidet nach Diogenes Laertios als Meinung des Aristoteles aus; es handelt sich offensichtlich um eine Folgerung aus der Bemerkung des Aristoteles, Zenon sei der Erfinder der Dialektik (vgl. 65 R³); (b) wird ausdrücklich als die Position des Aristoteles bezeichnet, dem die Doxographen Nikias und Sotion, ihrerseits Hauptquelle für Diogenes Laertios, gefolgt sind. Die Nennung des unbekannten und unbedeutenden Alexamenos könnte als Spitze gegen Platon verstanden werden. An dieser Stelle ist der Text in 72, 2 unsicher: Rose übernimmt die notwendige Konjektur Meinekes (προτέρους), nach

der Alexamenos *vor* den Sokratikern Dialoge geschrieben habe; überliefert, doch nicht haltbar ist πρώτους, wonach ein sonst völlig unbekannter Alexamenos der erste Verfasser von sokratischen Dialoge sein soll, deren Tradition wiederum gut bezeugt ist. Das aber bedeutet, dass die Antwort (c), die Diogenes Laertios (72, 1) für sich in Anspruch nimmt, im Dialog *Über Dichter* diskutiert worden sein muss. Wahrscheinlich hat ein Dialogpartner sich für Platon ausgesprochen mit Hinweis auf die Formvollendetheit des platonischen Dialogs. Dem setzt Aristoteles – der demnach in der Schrift *Über Dichter* aufgetreten ist – das chronologische Argument entgegen, vor Platon habe schon Alexamenos Dialoge verfasst, vgl. das Zeugnis des Athenaios (72, 2). Die dort erwähnten „Lobreden auf Menon" beziehen sich auf den gleichnamigen Dialog Platons, dessen Darstellung des Menon schon in der Antike wie eine Palinodie auf die durchweg negative Charakterzeichnung in Xenophons *Anabasis* empfunden wurde, vgl. Holzhausen (1994/95, 129–49). Zu (ii): Hier ist die im 1. Kapitel der *Poetik* diskutierte Frage berührt, ob das Kriterium für Dichtung das Metrum oder die *mimesis* („Nachahmung") sei, vgl. 1, 1447 a 28–b 16. Aristoteles, der sich für letzteres ausspricht, muss daher den gleichwohl in Prosa abgefassten Mimen des Sophron und dem mimetisch gestalteten philosophischen Dialog eine gewisse Nähe zur Dichtung zugestehen. Die Pointe besteht darin, dass Platon einerseits die mimetische Dichtung aus seiner *Politeia* (X 595 a 5; 605 c 10 – 608 b 2) verbannt und andererseits selber mimetische Dialoge mit dichterischem Anspruch geschrieben hat. Diese Fragen muss man sich wohl im lebendigen Dialog ausgetragen vorstellen. Sophron aus Syrakus (2. Hälfte des 5. Jhdts. v. Chr.) verfasste Mimen, realistische Nachahmungen von Alltagsszenen in dorisch rhythmischer Prosa; ein längeres Fragment ist erhalten (vgl. F 4 PCG 1). Ihr Stil jedoch näherte sich der Poesie in so starkem Maße, dass Sophron in der Antike als Dichter bezeichnet wurde (Schol. ad Greg. Naz. 120 = T 19 PCG 1). So bezeichnet der Grammatiker Demetrios Pyktes (*De Elocutione* 156) die Mimen als δράματα. Auf die in *Über Dichter* aufgeworfene Frage nach dem Erfinder des Dialogs und die damit verbundene Spitze gegen Platon bezieht sich direkt auch ein vor einiger Zeit entdeckter Papyrus aus dem 2. Jhdt. n. Chr., der ein neues, bislang in den Ausgaben unberücksichtigtes Fragment darstellt (vgl. Kommentar zu N 1).

73 R[3]

Dieses Fragment enthält eine Stellungnahme des Aristoteles zum literarischen Stil Platons. ἰδέα ist hier als rhetorischer Terminus technicus in der Bedeutung „literarische Form", „Stil" aufzufassen, während ποίημα (eig. „Gedicht") die poetische, bzw. metrische Form bezeichnet und πεζὸς λόγος für „Prosa" steht (vgl. Dion. Hal. *Comp.* 6). Dieses knappe Fragment, das den Stil der

Platonischen Dialoge als zwischen Poesie und Prosa liegend beschreibt, wird im Zusammenhang mit der in 72 R³ zitierten Athenaios-Stelle, Arist. *Poet.* 1, 1447 a 28–b 16 und dem Papyrusfund (N 1) verständlich. Die sokratischen Dialoge sind Nachahmungen, ebenso wie die fast schon poetischen Mimen im Stile des Sophron, die insbesondere die platonischen Dialoge stark beeinflusst haben (vgl. Kommentar zu 72 R³ und N 1). Obwohl eigentlich in Prosa, haben die Gattungen Mimos und Dialog aufgrund ihres Nachahmungscharakters eine gewisse Nähe zur Dichtung, wenn man berücksichtigt, dass die *mimesis* (nicht etwa das Metrum) als Kriterium für Dichtung in Arist. *Poet.* 1, 1447 a 29 f. genannt ist. Dort wird nach einem Begriff gesucht, der die literarische *mimesis* von den sokratischen Dialogen und den Mimen Sophrons bis zurück zu Homer umfasst. Platons Interesse am Werk des Sophron ist in der Antike gut bezeugt, zuerst bei Duris FGrHist 76 F 72; weitere Zeugnisse bei Haslam (1972, 19). Dass seine Dialoge vor allem hinsichtlich des dramatischen bzw. mimetischen Elements von Sophrons Mimen beeinflusst seien, ist durch das neue Papyrusfragment N 1 bezeugt. Platons Stil kann vor diesem Hintergrund als zwischen Poesie und Prosa liegend bezeichnet werden, weil seine Dialoge, wie die Mimen, zwar in Prosa verfasst sind, jedoch die philosophische Konversation des Sokrates nachahmen wie die Mimen in dramatischer Form den Alltag. Aufgrund ihres mimetischen Charakters können beide Genres in die Nähe der Dichtung gerückt werden. Möglicherweise war die Idee zu der in der *Poetik* entwickelten Theorie der *mimesis* das Resultat von im Dialog *Über Dichter* diskutierten literarhistorischen und gattungstheoretischen Fragestellungen anhand individueller Schriftsteller. Nichts weist allerdings darauf hin, dass die *mimesis*-Theorie schon im Dialog exponiert war.

74 R³

In diesem Fragment übt Aristoteles Kritik an einer sachlich falschen Darstellung in Euripides' *Meleager*. Bei der Quelle, Macrobius' *Saturnalia*, handelt es sich um fiktionale Gespräche einer Gruppe von gebildeten Senatoren und Gelehrten, wo unter anderem die Abhängigkeit der *Aeneis* Vergils von griechischen Vorbildern diskutiert wird. Zur Erklärung einer merkwürdigen Darstellung in *Aen.* VII 689 f., wonach Krieger italischer Landvölker teilweise nur am rechten Fuß beschuht sind, verweist Macrobius (V 18, 16–21) auf einen im *Meleager* des Euripides erwähnten, parallelen Brauch bei den Aitolern (vgl. F 530 TrGF 5.1). Die genaue Entsprechung von „vestigia pedis" und ἴχνος ποδός lässt auf eine bewußte Reminiszenz schließen (vgl. C. J. Fordyce, *P. Vergili Maronis, Aeneidos, Libri VII–VIII,* Oxford 1977, ad loc.). Macrobius zitiert dabei auch eine Stelle aus *Über Dichter*, wonach es sich beim aitolischen Brauch tatsächlich genau umgekehrt zur euripideischen Darstellung verhal-

te. Aristoteles begründet seine Korrektur mit pragmatischen, auf die Kampfsituation bezogenen Überlegungen, vgl. dazu Thukydides (III 22, 2). Dieses Fragment legt die Vermutung nahe, dass im Dialog auch sachliche Fehler in der Darstellung einzelner Dichter zur Sprache kamen. Dies ist nicht überraschend in Anbetracht des vor allem in den *Aporemata Homerica* bezeugten umfangreichen Interesses des Aristoteles an historisch-ethnologischen Phänomenen, vgl. 130 R[3], 160 R[3], 166 R[3]. Die Wirklichkeitstreue gilt in der *Poetik* als Darstellungsform, ist jedoch für die Beurteilung von Dichtung kein entscheidendes Kriterium, vgl. 25, 1460 b 13 – 1461 a 1. Demnach handelt es sich an der Euripides-Stelle um einen Fehler nicht „innerhalb der Dichtkunst", sondern um einen „zufälligen" (25, 1460 b 29–32).

75 R[3]

Dieses literarhistorisch relevante Fragment enthält eine Gegenüberstellung von Dichtern und Philosophen und ihren Kritikern, sowie von persönlichen Rivalen und politischen Gegnern. φιλονεικέω (nach LSJ eine Nebenform von φιλονικέω) deckt demnach ein Bedeutungsspektrum ab, das von „nach dem Sieg streben", „wetteifern" bis zu „konkurrieren", „streiten" reicht. Die bloße Aneinanderreihung von Kontrahenten bei Diogenes Laertios lässt keine genaue Rekonstruktion der Gesprächssituation im Dialog zu; möglicherweise geht es um die Tradition und Kontinuität von Dichter- und Philosophenkritik. Es ist auffällig, dass Homer und Hesiod nicht als Konkurrenten in Beziehung gesetzt werden, zumal dann, wenn das Motiv des als Archetyp des Dichterwettstreits geltende *certamen*, wie man heute annimmt, sogar noch weiter als bis auf den Sophisten Alkidamas (4. Jhdt. v. Chr.) zurückzudatieren ist (vgl. dazu Kommentar zu 76 R[3]). Antilochos: Von ihm findet sich in der Überlieferung keine Spur. Antiphon: Die Identität des Zeichendeuters Antiphon ist ungewiss; in der Antike gelten er und der Traumdeuter gleichen Namens als identisch, so bei Hermogenes, der sie auch mit dem Sophisten Antiphon, dem Verfasser der Abhandlungen *Über die Wahrheit* (Περὶ ἀληθείας) und *Über die Eintracht* (Περὶ ὁμονοίας) gleichsetzt, vgl. *Über die Ideen* (Περὶ ἰδεῶν) II 385 (= ed. Rabe, p. 399, 18–400, 10). Unsicher ist, ob dieser Antiphon mit dem als Sophisten bezeichneten gleichnamigen Kontrahenten des Sokrates in einem fiktiven Gespräch in Xenophons *Memorabilien* (I 6) gleichzusetzen ist. Mögliche Kritikpunkte an Sokrates sind sein unorthodoxer Lebensstil und mystische Elemente in seiner Lehre; zum ‚Antiphon Problem' allgemein vgl. Flashar/Kerferd (1998, 69–72). Pythagoras und Kylon (ein reicher Aristokrat aus Kroton): Die Ursache für ihre Feindschaft sah die antike Tradition in einer persönlichen Kränkung, da Kylons Aufnahme in den pythagoreischen Geheimbund von Pythagoras nach einer physiognomischen Musterung abgelehnt worden war (Porph. *Vita Pythagorica* 54).

Kylons Komplott gegen Pythagoras und seine Anhänger soll zu dessen Auswanderung nach Metapont geführt haben (vgl. Aristoxenos F 18 Wehrli). Homer und Syagros bzw. Xenophanes: Syagros gilt nach antiker Tradition als sagenhafter Epiker, der zuerst den Troischen Krieg besungen haben soll (vgl. Aelian, *Var. Hist.* XIV 21); damit steht er in einem dichterischen Konkurrenzverhältnis zu Homer. Um Kritik inhaltlicher, bzw. philosophischer Art handelt es sich beim „Wettstreit" zwischen den Dichtern Homer und Hesiod einerseits und dem Philosophen Xenophanes andererseits, der die anthropomorphe und moralisch fragwürdige Darstellung der Götter in der Dichtung zurückweist, vgl. VS 21 B 10–12; 23–26. Kerkops und Hesiod: Ein Pythagoreer Kerkops wird nur bei dem Sokratiker Epigenes fassbar, der ihm einen *Abstieg zum Hades* und einen *Hieros Logos* zuschreibt (vgl. das Zeugnis bei Clem. Strom. I 131; ähnlich Cicero, *De nat. deor.* I 107). Ob der Pythagoreer mit dem bei Athenaios XI 503 D bezeugten Epiker Kerkops von Milet identisch ist, ist zweifelhaft. Als orphisch beeinflusster Pythagoreer könnte er sachliche philosophische Kritik an der Konzeption der Kosmogonie der *Theogonie* geübt haben. Amphimenes: Über ihn ist weiter nichts überliefert. Die Kritik des Thales an Pherekydes war philosophischer Natur. Wertlos ist der bei Diogenes Laertios (I 43 f.) erwähnte fiktive Brief des Thales an Pherekydes, doch bezeugt die *Suda* (s.v. Φερεκύδης (IV 713 Adler) = F 2 Schibli), dass Pherekydes mit der Lehre des Thales „wetteiferte", insofern er dessen Theorie der universalen *Empsychose* kritisierte bzw. weiterentwickelte, vgl. Schibli (1990, 13; 41; 105). Bias von Priene: Platon (*Prot.* 343 a) zählt Bias zusammen mit Thales und Pittakos (vgl. unten) zu den Sieben Weisen; seine Verdienste lagen in seinem Eintreten als Rechtsbeistand für ungerecht behandelte Mitbürger, vgl. von der Mühll (1965, 178–80). Weder die Erwähnung des Bias und Thales bei Herodot (I 170), noch der gemeinsame Auftritt in Plutarchs *Gelage der Sieben Weisen* (vgl. 146 F, 150 BC, 160 E) lassen einen Schluss auf einen Streit bzw. Konkurrenzkampf zu, doch hat schon die antike Tradition dem Bias eine bevorzugte Stellung unter den Sieben Weisen eingeräumt, so Theophrast bei Plut. *Sol.* 4, 7 (F 583 FHSG), vgl. auch von der Mühll (1965, 178). Pittakos gilt auch heute als gemäßigter Reformer, entgegen dem von Alkaios vermittelten Bild eines Tyrannen. Divergierende politische Ansichten führen zu einer persönlichen Feindschaft zwischen Pittakos und der Familie des Alkaios und seines Bruders Antimenidas, von der die Dichtung des Alkaios Zeugnis ablegt, vgl. z.B. die Fragmente 72 V.; 129 V.; 298 V.; 348 V.; 429 V. 350 V. erwähnt den erfolgreichen Kriegsdienst des Bruders. Sosibios: über ihn und sein Verhältnis zum Philosophen Anaxagoras (500–428 v. Chr.) ist nichts überliefert. Eine persönliche Aversion zwischen den Dichterkollegen Timokreon (spätes 6. / frühes 5. Jhdt. v. Chr.) und Simonides ist reflektiert in einem Gedichtpaar, vgl. das sarkastische Grabepigramm des Simonides (F 37 FGE) auf Timokreon mit dessen Antwort (F 10 West).

76, 1

Unter dem Namen Plutarchs sind zwei unterschiedliche, jedoch zu einer Einheit verschmolzene Homerviten (A und B) überliefert, deren ursprünglicher Titel wahrscheinlich Περὶ Ὁμήρου lautete. Beide erachtet die Forschung als unecht. Die erste, kürzere Vita A, die wahrscheinlich aus byzantinischer Zeit stammt und auf eine verlorene Schrift Plutarchs zurückgeht, zitiert ausführlich aus Aristoteles' *Über Dichter*. Überliefert ist *Poetik*, doch kann es sich nur um den Dialog handeln, zumal er in der Antike auch mit diesem Titel zitiert wurde, vgl. Janko (1987, 175). Die Tradition der anekdotenhaften Homerviten kann bis auf den Rhapsoden Theagenes (6. Jhdt. v. Chr.) zurückgeführt werden, der der Rezitation der homerischen Epen zusätzliche Informationen zur Person des Dichters beifügte (vgl. VS 8 B 1). Schon vor der Zeit des Aristoteles waren verschiedenste Details hinsichtlich Epoche, Herkunft, Leben und Tod Homers in Umlauf (vgl. Lefkowitz 1981, 12–24). Diese waren sehr wahrscheinlich Gegenstand der Diskussion in *Über Dichter*. Die Aristoteles zugeschriebene Version ist die älteste uns überlieferte zusammenhängende Homervita, in der aitiologische und historische, mythische und romantische Elemente zu einem Ganzen verwoben sind; zu weiteren Homerviten vgl. von Wilamowitz (1915). Auffallend sind dabei Parallelen zu älteren Quellen; möglicherweise rekurriert der Abschnitt über Orakel, Rätsel und Tod Homers bei Aristoteles auf das in dem sog. Michigan-Papyrus 2754 überlieferten Fragment des Sophisten Alkidamas. Der nur bei Aristoteles erwähnte Herkunftsort von Homers Mutter Kritheis steht im Einklang mit dem weiter unten zitierten Orakel (*Anth. Pal.* XIV 66), sowie dem einzigen Detail der Vita, in dem die antike Tradition übereinstimmt: dass Homer auf Ios gestorben sei. Neben diesem Aition finden sich bei Aristoteles Hinweise auf historische Ereignisse (Ionische Kolonisation; Belagerung von Smyrna durch die Lyder und deren Abzug), möglicherweise, um eine Datierbarkeit von Homers Geburt zu implizieren. Die Schwängerung der Kritheis durch einen Gott (möglicherweise Apollon) dagegen enthält mythologische Züge, die das Außergewöhnliche am Dichter und seiner Dichtung unterstreichen; doch erinnert die Verführung einer Sterblichen durch einen Gott und ihre Flucht (Ägina), die Entführung durch Piraten und die Vermählung mit einem König an den Plot einer mit romantischen Elementen versehen Tragikomödie (vgl. den *Ion* des Euripides) oder an einen Liebes- und Abenteuerroman. Die Stellung eines Rätsels kommt auch in Mythen vor, vgl. das „Läuserätsel“ mit dem Rätsel der Sphinx im Ödipus-Mythos. Die Lokalisierung der Geburt in Smyrna stellt ein Aition für den ursprünglichen Namen Homers, Melesigenes, dar. Der „am Meles geborene“, bzw. „von Meles stammende“ wird vom Fluss Meles, der durch Smyrna fließt, abgeleitet (vgl. Ephoros FGrHist 70 F 1; Eugaion (Euages) FGrHist

2 F 16); andere traditionelle Orte sind u.a. Chios, Ios, Kyme und Kolophon. Die Änderung des Namens in „Homer" wird unter Hinweis auf ein historisches Ereignis erklärt, wonach Melesigenes, weil er den Lydern bei ihrem Auszug aus Smyrna „nachfolgte" (ὁμηρεῖν), „Homer" genannt wurde. Die Verkündung der Orakelverse bezüglich des Todesortes sind voraristotelisch, vgl. Alkidamas, Michigan-Papyrus 2754. Sie sind geknüpft an den Entschluss Homers, seine leiblichen Eltern zu finden; zum gängigen Motiv der Suche nach den Eltern durch ein Orakel vgl. z.B. wieder den Ödipus-Mythos oder Euripides, *Ion*. Durch die Weissagung motiviert ist eine Seereise zu einem musischen Wettkampf in Theben, die aber nach Ios führen muss. Dort erfolgt, wie bei einem Mythos, mit dem Stellen des „Läuserätsels" die Erfüllung des Orakels; Inhalt und Form des Rätsels so zuerst bei Heraklit (VS 22 B 56), der es als Gegenbeweis für die angebliche Allwissenheit des Dichters anführt. Es wird dann fester Bestandteil in den verschiedenen *Homerviten*. Die Todesursache ist hier der Gram über die Unfähigkeit, das Rätsel zu lösen, vgl. dagegen die bei Alkidamas überlieferte Version, in der Homer nach einem Sturz in den Schlamm stirbt. Das in *Anth. Pal.* überlieferte Grabepigramm (vgl. auch Alkidamas) wird in dieser *Vita* den Bewohnern der Insel Ios zugeschrieben.

76, 2 und 76, 3

Die Verbindung Homers mit Ios ist traditionell, doch weichen diese beiden Zeugnisse von der Aussage in 76, 1 ab, wonach Homers Mutter aus Ios stamme, er selbst dagegen in Smyrna geboren und auf Ios gestorben sei. Während 76, 2 Ios als Geburtsort festlegt, wird in 76, 3 Homer einfach als „Bewohner von Ios" bezeichnet. Möglicherweise handelt es sich hier aber gar nicht um den Standpunkt des Aristoteles selbst, sondern um eine im Dialog von anderen Gesprächspartnern vorgebrachte Variante, die Aristoteles dann lediglich zitiert. Es ist wahrscheinlicher, dass die als aristotelisch bezeichnete, zusammenhängende *Vita* in 76, 1 die authentische ist. Möglicherweise wurden in der Dialogsituation verschiedene, bezüglich des Geburtsorts voneinander abweichende Versionen der Homervita diskutiert.

76, 4

Die Quelle für dieses Fragment ist der *Antiatticista*, ein Lexikon, in dem sog. ‚unattische' Wörter unter Hinweis auf ihr Vorkommen bei vorbildlichen Autoren verteidigt werden, vgl. dazu auch den Kommentar zu *Aporemata Homerica* 179 R³. κυντότατον ist eine nur bei Aristoteles belegte Superlativform (vgl. LSJ, s.v. κύντερος und Bonitz, Index Aristotelicus, 415 A 44–5), die auf die bei Homer (allerdings nur im Neutrum belegte) Komparativform κύντερος zurückgeht (vgl. *Il.* VIII 483; *Od.* XI 427). Dort findet sich auch

die Superlativform κύντατος (*Il.* X 503). Roses Zuordnung zum Dialog *Über Dichter* ist nicht sicher, der Begriff könnte auch in dem verlorenen 2. Buch der *Poetik* gestanden haben; zur Austauschbarkeit der Werktitel, vgl. Janko (1987, 175).

677 R[3]

Die Zuordnung dieses Fragments ist nach Rose unsicher, doch spricht sein literaturgeschichtlicher Inhalt für *Über Dichter*. Es behandelt die Anfänge des Dithyrambos, die nach Pindar (*Ol.* 13, 18 f.) in Korinth zu suchen sind. Der Dithyrambos, ursprünglich ein kultisches Prozessionslied für Dionysos, bei dem der Chor in Reihen voranschritt (sog. πομπή), wurde von dem Zeitpunkt an als Vorstufe der Tragödie interessant, als Neuerungen in seiner Aufführungspraxis eintraten, vgl. *Poet.* 4, 1449 a 9–14; 19–21; dazu Seaford (1981, 252–75). Dieses Stadium scheint für Aristoteles den eigentlichen Beginn der Gattung zu markieren, wenn er dem in Korinth tätigen Arion die Führung des ersten Rundtanzes eines Chores (κύκλιος χορός) zuschreibt. Neuerungen dieser Art sind in Ansätzen bereits bei Archilochus greifbar, der den Gesang und Tanz beim Dithyrambos mit einem improvisierten Vorspiel versah, vgl. F 120 West; F 251 West (Inschrift 3. Jhdt. v. Chr.: (αὐτο-)]σχεδιασ[αι Peek, West); dazu Müller 1985, 99–115; vgl. auch *Poet.* 4, 1449 a 10 und Zimmermann (1992, 19–23). Mit der von Aristoteles bezeugten kyklischen Aufstellung des Chores bei Arion, die eine Transformation des Chores von geraden Reihen in einen Kreis voraussetzte, war der Schritt zu dem mit Gesang und Tanz agierenden Chor, wie er in der Tragödie dargestellt ist, vollzogen. Möglicherweise handelt es sich dabei um einstudierte Gesänge und Tänze rund um den Altar des Dionysos mit Bewegungsabläufen in verschiedene Richtungen als ‚dramatischem' Element, vgl. Comotti (1989, 23 f.). Diese Entwicklung ist auch reflektiert in einer Solon-Stelle (F 30a West), auf die der Byzantiner Johannes Diaconus in seinem Kommentar zu Hermogenes verweist: „Die erste Aufführung einer Tragödie (τῆς τραγῳδίας δρᾶμα) führte Arion aus Methymne ein, wie Solon in seinen Elegien lehrt." Solon kann zwar nicht von einer ‚ersten Tragödie' gesprochen haben, da er die weitere Entwicklung der Tragödie nicht mehr erlebt hat. Jedoch muss die Formulierung so gewesen sein, dass sie von späteren Autoren auf die übliche Aufführungspraxis der Tragödie bezogen werden konnte. Möglicherweise hat Aristoteles die für den Ursprung der Tragödie so wichtige Solon-Stelle im Original gekannt und die entscheidende Formulierung κύκλιος χορός daraus entnommen, vgl. dazu Burkert (1990, 32 mit Anm. 19); zur Verbindung von Dithyrambos und Arion bei Herodot (I 23 f.) vgl. Zimmermann (1992, 25). Folgerungen: Es gibt eine gut bezeugte Tradition (von Solon über möglicherweise Pindar und Herodot bis Aristoteles), die Arion mit den Anfängen des Dithyrambos assoziiert.

Seine Pioniertätigkeit in Korinth bezieht sich dabei aber wahrscheinlich auf signifikante Erneuerungen bezüglich des Chores innerhalb des längst etablierten Genres, das dann, auf dieser Entwicklungsstufe, als Vorläufer der Tragödie interpretiert wurde; vgl. dazu auch den von den Dorern erhobenen Anspruch auf die Erfindung der Tragödie in *Poet.* 3, 1448 a 30 f. Möglicherweise wird auch in dem stark fragmentarischen Berliner Papyrus (9571 verso) aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert aus Aristoteles zitiert. Die Inhalte (Verbindung und Entwicklung von Dithyrambos, Satyrspiel und Tragödie) legen die Vermutung nahe, dass es sich dabei um ein Zitat aus *Über Dichter* handeln könnte, vgl. auch Janko (1987, 194).

N 1

Da der griechische Text dieses Papyrusfragments in den Ausgaben fehlt, sei hier das Original abgedruckt:

> ἐ]ν τούτῳ κ[αὶ Σ]ώφρον[α] μειμησάμε-
> νος τὸν μιμογράφον κα‹τὰ› τὸ δραμα-
> τικὸν τῶν διαλόγων· οὐ γὰρ πεισ-
> τέον Ἀριστοτέλει ὑπὸ τῆς πρὸς Πλά-
> τωνα βασκανίας ε[ἰ]πόντι ἐν τῷ
> πρώτῳ περὶ Ποιητικῆς καὶ πρὸ
> Πλάτωνος γεγράφθαι δραματικοὺς
> διαλό]γ[ους] ὑπ᾽[Ἀ]λεξαμενοῦ Τηνίου.

Dieses Fragment kann, entgegen der Überlieferung, nur aus dem Dialog *Über Dichter* stammen; zur Austauschbarkeit der Werktitel, vgl. Janko (1987, 175) und Kommentar zu 76 R³. Hier widerspricht ein anonymer Autor Aristoteles explizit darin, Alexamenos habe vor Platon dramatische Dialoge verfasst; zur Thematik vgl. 72 R³. Der Inhalt von mindestens zwei der 27 Papyrusfetzen legt die Vermutung nahe, dass es sich bei der Schrift um eine Monographie zu Platons Dialogen handeln könnte, vgl. Haslam (1972, 34). Im Papyrus wird Platons Abhängigkeit von Sophron als auf „das Dramatische" bezogen beschrieben. Dabei unterstellt der Verfasser Aristoteles eine Boshaftigkeit gegen Platon in *Über Dichter* und widerspricht dessen dort geäußerten Behauptung, dass Alexamenos von Teos (Tenos im Papyrus) als erster „dramatische Dialoge" (so im Papyrus) verfasst habe. Auffallend ist, dass sich die Kritik lediglich auf den Begriff „dramatisch" zu beschränken scheint, der aber in 72 R³ nicht als Aristoteles-Zitat erscheint und eine Interpretation des Verfassers des Papyrus sein muß. „Dramatisch" kann hier nur im Sinne von „mimetisch" verstanden werden, denn Aristoteles hatte ja die Dialoge des Alexamenos als „Nachahmungen" bezeichnet; für die synonyme Ver-

wendung der Begriffe, vgl. *Poet.* 4, 1448 b 35 f., wonach Homer μιμήσεις δραματικάς verfasst, und Demetrios, *De Eloc.* 156, wo Mimen als δράματα bezeichnet sind. Offenbar geht es dem Anonymos darum, zu zeigen, dass der philosophische Dialog mit seinem dramatischen (bzw. mimetischen) Element eine literarische Schöpfung Platons ist, bei der der Einfluss der Mimen des Sophron eine entscheidende Rolle gespielt habe; zum dramatischen Element bei Platon, vgl. H.-G. Gadamer, Plato und die Dichter, Frankfurt 1934; Tarrant (1955, 82–9).

N 2

Dieses Fragment stammt aus der 26. Rede des griechischen Philosophen und Rhetors Themistios (4. Jhdt. n. Chr.). In einem Abschnitt über einzelne Entwicklungsstufen verschiedener Künste beruft sich Themistios für Fragen, die die Tragödie betreffen, auf Aristoteles, allerdings ohne Angabe der Schrift. Der literaturgeschichtliche Inhalt legt jedoch eine Zuweisung zu dem Dialog *Über Dichter* nahe. Nach Themistios unterscheidet Aristoteles bei der Tragödie vier Entwicklungsstufen: (i) an die Götter gerichteter, reiner Chorgesang; (ii) Anreicherung der Gesänge mit gesprochenen Partien durch Thespis; (iii) Erfindung des dritten Schauspielers und des Kothurns als Requisit durch Aischylos. Die weiteren Neuerungen (iv), die nicht näher erläutert werden, schreibt Themistios Sophokles und Euripides zu. Kennzeichnend für die Entwicklung der Tragödie ist hier die Transformation einer ursprünglich rein gesungenen Darbietung des Chores in eine Form, bei der sich gesungene mit gesprochenen Partien von bis zu drei Schauspielern abwechseln. Dieses Prinzip der Entwicklung findet sich, mit interessanten Abweichungen, auch in der *Poetik* (4, 1449 a 9–31): der Dithyrambos (Chorgesang zu Ehren des Dionysos) wird angereichert mit (gesprochenen) Improvisationen des Chorführers. Damit ist der Beginn des dramatischen Dialogs markiert. Themistios' Zeugnis zufolge knüpft Aristoteles in *Über Dicher*, anders als in der *Poetik*, diese Entwicklung an die Person des Thespis. Das Aristoteles-Zitat ist zur Erfassung von dessen historischer Persönlichkeit zweifelsfrei zuverlässiger und wertvoller ist als die späteren Quellen, das *Marmor Parium* (= IG XII.5, no. 444, p. 107, XLIII) oder *Suda*, s.v. Θέσπις (II 711 Adler), auf die sich die bis heute weithin akzeptierte Ansicht stützt, Thespis habe zwischen 535 und 533 v. Chr. als erster an den großen Dionysien eine Tragödie aufgeführt und sei so deren Erfinder, vgl. West (1989, 251–4) und Connor (1990, 7 ff.). Nach dem Zeugnis der *Poetik* hat Aischylos den zweiten Schauspieler eingeführt, über den man bei Themistios nichts erfährt. Dagegen wird Aischylos dort nicht nur als Erfinder des dritten Schauspielers, sondern auch des Kothurns, des hochschaftigen Stiefels, bezeichnet. Die allgemeine Feststellung bei Themistios, Aristoteles habe alle übrigen Neuerungen Sophokles und Euri-

pides zugeschrieben, ist sehr vage im Unterschied zu den präzisen Angaben in der *Poetik*, wonach es allerdings Sophokles war, der den dritten Schauspieler eingeführt hat. Die Unstimmigkeit zwischen *Poetik* und dem Zeugnis des Themistios bezüglich des Beitrags des Aischylos, insbesondere in der Einführung des dritten Schauspielers, beruht möglicherweise auf einem Irrtum des Themistios, der von einer in der *Aischylosvita* (T 1, 15 TrGF 3) bezeugten Tradition beeinflusst ist, nach der dem Dichter die Erfindung beider Schauspieler zuzuschreiben ist (vgl. Janko 1987, 195). Denkbar ist aber auch, dass die Verwendung eines dritten Schauspielers im aischyleischen Spätwerk zu der Konfusion führte; vgl. auch Jankos Erklärung, dass diese Innovationen stattgefunden haben, als beide Dichter gleichzeitig Tragödien aufführten (468–458 v. Chr.). Wie eine Kombination aus *Poetik* und *Über Dichter* erscheint eine Stelle bei Diog. Laert. III 56 (= *15 b Janko), für die allerdings keine Quelle genannt ist: „Anfangs stellte in der Tragödie der Chor das Bühnengeschehen dar, aber später dachte sich Thespis einen Schauspieler aus, um dem Chor eine Pause geben. Aischylos (dachte sich) einen zweiten (aus), Sophokles den dritten und brachte die Tragödie zur Vollendung."

N 3

Dieses Fragment ist in den Scholien zu Dionysios Thrax irrtümlich auf die Tragödie bezogen worden, gehört aber zur Komödie, als deren Erfinder Susarion bezeichnet wird, vgl. auch Schol. Dionys. Thrax (ed. Hilgard, p. 475, 22), wo Susarion als Erfinder des Iambus gilt. Das Fragment lässt sich aufgrund seiner Thematik – auch hier geht es um den Erfinder eines Genres – ebenfalls dem Dialog *Über Dichter* zuordnen (vgl. 72 R^3). Bezüglich der Herkunft des Susarion gibt es zwei Traditionen, die möglicherweise Gegenstand der Diskussion im Dialog waren: der älteren zufolge stammt er aus dem attischen Demos Ikaria, der auch mit Thespis in Verbindung gebracht wird (vgl. T 1 PCG 7); nach der jüngeren aus der dorischen Stadt Megara. Diese Version gründet allerdings auf dem einzigen, in seiner Authentizität höchst fragwürdigen Fragment, das Susarion von Stobaios und dem Byzantiner Johannes Diaconus zugeschrieben wird (vgl. F 1 PCG 7: „Sohn des Philinus von Megara, aus Tripodiskus"). Vermutlich handelt es sich bei Susarion, der auch in der *Poetik* nicht erwähnt wird, um eine fiktive Gestalt; die Spekulation um seine Herkunft spiegelt wahrscheinlich die um die Anfänge der Komödie wider, vgl. *Poet.* 3, 1448 a 29–31, wonach neben den Athenern auch die Megarer Anspruch auf die Erfindung der Komödie erheben. Einer negativen Äußerung des athenischen Komödiendichters und Zeitgenossen des Kratinos, Ekphantides, bezüglich der megarischen Komödie ist lediglich zu entnehmen, dass sie zeitgleich mit der attischen existierte (F 3 PCG 5). Der Anspruch der Megarer hat auch deshalb keine gute Grundlage,

da die Tradition, die Susarion zum Megarer macht, später ist als die, die ihn aus Attika kommen lässt. Aristoteles' Ansicht bleibt unklar; er ging aber möglicherweise von einem athenischen Ursprung von Komödie und Tragödie aus, jedoch unter dorischem Einfluss, vgl. Kommentar zu 677 R[3] und Janko 1987, 73 (ad *Poet.* 3, 1448 a 31).

N 4

Dieses Fragment stammt aus Plutarchs Dichtervergleich zwischen Aristophanes und Menander und läßt sich aufgrund seiner Thematik mit großer Wahrscheinlichkeit dem Dialog *Über Dichter* zuordnen. Wie in 70 R[3] geht es um die sprachliche Ausdruckskraft individueller Dichter (dort: Empedokles). Jedoch wird an der Plutarch-Stelle der Höhepunkt der dichterischen Ausdruckskraft mit einem bestimmten Lebensalter in Verbindung gebracht. Dieser Gedanke fehlt zumindest im erhaltenen Teil der *Poetik*, doch sprechen neben der Genauigkeit, mit der Plutarch Aristoteles gewöhnlich zitiert, vor allem sprachliche Kriterien für die Authentizität des Fragments. Der Ausdruck „einen Aufschwung nehmen", ἐπίδοσιν λαμβάνειν, ist bei Aristoteles gut belegt, vgl. *Cat.* 8, 10 b 28; zum Fragment vgl. auch Verbeke (1960, 246) und Dirlmeier (1970, 155–6), der die Vorstellung von einer Verbindung zwischen Alter und dichterischer Leistung als aristotelisch interpretiert und bei Longin und Porphyrios weiterentwickelt sieht.

Symposion und Über Trunkenheit

Die antike Tradition erwähnt aristotelische Schriften mit den Titeln Συμπόσιον (*Symposion*) und Περὶ μέθης (*Über Trunkenheit*). Auf die in der Forschung kontrovers diskutierte Frage, ob es sich dabei tatsächlich um zwei verschiedene oder aber um ein und dasselbe Werk handelt, das unter zwei Titeln bzw. einem Doppeltitel kursierte, lässt sich aufgrund der Überlieferungslage keine ganz sichere Antwort finden. Eine Identität der beiden Schriften wird angenommen von Moraux (1951, 33; 43: Doppeltitel Συμπόσιον ἢ Περὶ μέθης); Flashar ([2]2004, 266: Titel Συμπόσιον); Laurenti (1987, 611–4: Titel Περὶ μέθης). Rose (1863, 120 f.) weist auf die Behandlung unterschiedlicher Themenkomplexe (Symposion bzw. Trunkenheit) hin, interpretiert aber Περὶ μέθης als Titel für ein Teilproblem, welches im Συμπόσιον diskutiert wurde. Es spricht allerdings einiges dafür, dass sich hinter den Fragmenten zwei Werke, möglicherweise verschiedenen Charakters, verbergen, zumal auch Athenaios aus beiden Schriften unabhängig zitiert (siehe unten); entspre-

chend ordnet auch Gigon die Fragmente zwei Schrifttiteln zu (1987, 280–3; 737–42).

Ein Buch mit dem Titel *Symposion* ist im Schriftenverzeichnis des Aristoteles bei Diogenes Laertios (Nr. 10) aufgeführt. Das einzige Fragment mit explizitem Verweis auf den Schrifttitel ist bei Athenaios überliefert (101, 1 R^3). Dabei geht es um Kränze, deren Bedeutung Aristoteles u.a. durch ein Homer-Zitat erläutert. Im Scholion zu Theokrit (101, 2 R^3) wird Aristoteles zu demselben Thema zitiert, doch ohne genaue Angabe des Werkes. Während die Testimonien in R^3 (51 und 52 Gigon) keinesfalls als Belege für die Existenz der Schrift gelten können, wird in 100 R^3 (angemessenes Zurechtmachen für das Symposion) ebenfalls unter Rekurrenz auf Homer argumentiert. Beide Fragmente behandeln kulturgeschichtliche Aspekte des Symposions. Ähnlich wie in den *Aporemata Homerica*, wo Stellen aus dem homerischen Epos als Beleg für historische Phänomene zitiert werden, verweist Aristoteles auf Homer als Autorität im Hinblick auf die Sitten und Bräuche des Symposions. Die wenigen Zeugnisse erlauben es jedoch nicht, den Aufbau der Schrift zu rekonstruieren oder ihre Thematik genauer zu erschließen; eine Dialogform scheint möglich, ist aber (abgesehen davon, dass der Titel im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios inmitten von Dialogtiteln erscheint) nur aus dem Vergleich mit anderen *Symposia* zu erschließen, vgl. dazu Kommentar zu 51 Gigon. Dass die Erörterungen auf Speisen und Vorgänge beim Mahl beschränkt waren, ist Spekulation, so bereits Martin (1931, 204 f.); vgl. dagegen Rose (1863, 120), der einen Dialog annimmt, bei dem Homer und die homerischen Gelage Gegenstand der Diskussion waren.

Daneben zitieren Athenaios und andere Autoren (Apollonios, Plutarch) auch aus einer aristotelischen Schrift mit dem Titel Περὶ μέθης (103, 1 R^3, 103, 2 R^3; 104, 1 R^3, 104, 2 R^3; 106, 1 R^3; 107 R^3; 108 R^3; 110. 111 R^3), der sich aufgrund von Übereinstimmungen in Thematik und Argumentation weitere Fragmente zuordnen lassen (102, 1 R^3, 102, 2 R^3, 102, 3 R^3; 103, 3 R^3, 103, 4 R^3; 104, 3 R^3; 105 R^3, 106, 2 R^3, 109 R^3). Es geht um „Sympotisches“ im weitesten Sinne (Essen, Trinken, Speisenfolge), bei dem sich Anekdotenhaftes mit wissenschaftlicher Analyse in einem interdisziplinären Gesamtkontext verbindet, wie er auch für die späteren Gelehrtensymposia charakteristisch ist. Hauptthema der erhaltenen Fragmente sind Wein und Trunkenheit.

Die Art und Weise des richtigen Trinkens, sowie die Folgen exzessiven Weinkonsums werden seit Homer in Dichtung und Philosophie thematisiert, häufig mit einem moralisierenden Unterton, der in den Fragmenten des Aristoteles völlig fehlt; vgl. etwa Hom. *Od.* XI 61; XXI 293–8; Theogn. 473–502; Plat. *Symp.* 176 a–e; 220 a; *Leg.* I 638 b–II 674 c *passim*; Xen. *Symp.* 2, 23–7. Eine Schrift mit dem Titel Περὶ μέθης ist zuerst vom Sophisten Antisthenes erwähnt, vgl. Diog. Laert. VI 15–8, Nr. 63. Alkoholismus im

Sinne einer pathologischen Abhängigkeit ist in antiken Schriften nicht thematisiert, doch zeigen die Fragmente von Περὶ μέθης ein medizinisches Interesse an Symptomen und Nachwirkungen von Weingenuss; zum Thema Alkohol und Wein allgemein vgl. Rolleston (1927, 101–20); Boyancé (1951, 3–19); Murray, Tecusan (1995); McGovern (1995). Diese Thematik, die in der vorausgehenden Literatur nicht nachzuweisen ist, wurde nach Aristoteles immer wieder behandelt, vgl. Ps.-Arist. *Probl. Phys.* III (871 a 1–878 a 28); XXX 1 (953 a 32–954 a 6); Plinius *Nat. Hist.* XIV 137–49.

Aristoteles erörtert umfassend Beobachtungen zum Zustand des Betrunkenseins und dessen Auswirkungen auf die menschliche Physis in Abhängigkeit von Alter und Geschlecht unter Einbeziehung der hippokratischen Wärme- und Säftelehre (106 R^3; 107 R^3; 108 R^3; 109 R^3; 110. 111 R^3). Der Ursprung des Sichbetrinkens wird dabei in einer sprachlich-etymologischen Untersuchung auf alte religiöse Rituale zurückgeführt (102 R^3). Forschungsgegenstand ist auch der Wein selbst: Unterschied zum Gerstengebräu (106 R^3); Minderung des Alkoholgehalts durch Erhitzen (107 R^3; 110. 111 R^3); physikalische Ursache seiner aphrodisischen Wirkung (110. 111 R^3). Zwei Fragmente betreffen die Abfolge der Speisen: Erläuterung der Terminologie „Nachtisch" (104 R^3); medizinische Gründe, weshalb die Feige als Vor- und Nachtisch gereicht wird mit Blick auf ihre Funktion im Kult (105 R^3). Aufgelockert werden diese gelehrten Erläuterungen durch Kurioses und Anekdotenhaftes wie in 103 R^3 (Hunger- und Durstkünstler) oder 109 R^3 (ein Wein mit bemerkenswertem Alkoholgehalt). Schriften mit dem Titel Περὶ μέθης sind auch von anderen Peripatetikern bezeugt (Hieronymos von Rhodos, Theophrast). Die Fragmente des Theophrast (569–579 FHSG) weisen thematische Parallelen zu der Schrift des Aristoteles auf, vgl. F 569 FHSG (Einfluss des Weins auf Greise); F 571 und 572 FHSG (Mischen von Wein) F 575 FHSG (Trinkgefäße).

Es ist unmöglich, Form, Struktur und Thematik der aristotelischen Schrift in ihren Einzelheiten auf der Basis des Erhaltenen zu rekonstruieren. Das Wenige, das sich ermitteln lässt, ist folgendes: In den Fragmenten werden verschiedene Aspekte eines beschränkten, im Titel indizierten Themas dargestellt (Wein und Trunkenheit) und unter einem überwiegend naturwissenschaftlichen bzw. medizinischen Aspekt behandelt, zu dem ergänzend Bemerkungen aus dem Bereich von Sprache oder Religion treten können. Nur vereinzelt sind Speisen erwähnt; daneben wird auch Mirakulöses zum Thema mit einbezogen (109 R^3; 103 R^3). Dies aber sind Charakteristika der *Problemata*-Literatur, einer Gattung, die bereits zur Zeit der Sophisten existierte und die dann bei den Peripatetikern beliebt war. In den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles und des Theophrast, vorher auch schon bei Hippokrates, finden sich viele Passagen, die Ähnlichkeiten mit dem für diese Gattung typischen Argumentationsstil aufweisen, vgl. dazu Flashar

([4]1991, 298 f.). Das Aufwerfen einer Frage oder eines Problems (formelhaftes διὰ τί) mit anschließender Lösung, wie es etwa auch für die *Aporemata Homerica* des Aristoteles typisch ist, fehlt freilich in unseren Fragmenten und den Kontexten, in denen sie überliefert sind. Doch lassen sich die Aristoteles-Zitate leicht als Antworten zu Problemen interpretieren, z.B. 106 R[3] („Warum fallen Betrunkene nach verschiedenen Seiten hin?") oder 108 R[3] („Warum sind am meisten Greise, am wenigsten Frauen anfällig für Trunkenheit?" – eine Frage, die auch Plutarch (*Quaest. Conv.* 650 A–E) behandelt). Möglicherweise waren Themen, die Wein und Trunkenheit betreffen, auch in den echten *Problemata Physica* des Aristoteles erörtert und sind von dort sowohl in die συμποσιακὰ προβλήματα des Plutarch als auch in das uns erhaltene ps.-aristotelische Werk eingeflossen, was erklären würde, dass einige der dort behandelten Themen direkte Entsprechungen in erhaltenen Schriften haben, z.B. die Lufthaltigkeit des Weins als Ursache für seine Wirkung als Aphrodisiakum, vgl. Kommentare zu 110. 111 R[3]; 106 R[3]; 107 R[3]; zu den *Problemata Physica* des Aristoteles vgl. Flashar ([4]1991, 303–16). Daher erscheint eine Abhandlung Περὶ μέθης wahrscheinlicher als ein Dialog vor sympotischem Hintergrund. So hat man wohl von zwei unterschiedlichen Werken des Aristoteles auszugehen.

Was die Stellung der beiden Schriften innerhalb der griechischen Literaturgeschichte angeht, ist folgendes zu bedenken: Beim *Symposion* handelt es sich um eine literarische Form, deren Rahmenhandlung Unterhaltungen beim Wein darstellen. Im gleichnamigen Werk Platons dient die Gattung der spielerischen Vermittlung philosophischer Doktrin in entspannter Atmosphäre, während bei Xenophon die Gesprächsthemen breiter gefächert sind. Bei den Archegeten des Genres wird den intellektuellen Genüssen der Vorzug vor den kulinarischen gegeben. Demzufolge spielen Wein und Symposion nur innerhalb dieses Rahmens eine Rolle, sind aber nicht Gegenstand der Diskussion selbst. Bereits Plutarch (*Quaest. Conv.* 686 CD) bemerkt, dass Platon und Xenophon weder pikante noch süße Speisen erwähnen. Über die Entwicklung dieser Gattung bei den Peripatetikern feste Aussagen zu treffen ist aufgrund der Überlieferungslage schwierig, da zu wenig Vergleichsmaterial vorhanden ist. Lassen die spärlichen Zeugnisse keine sicheren Schlussfolgerungen zu, so wird aus den beiden Fragmenten des Aristoteles deutlich, dass bei ihm „Meta-Sympotisches", also das Symposion reflektierende Themen, in die Erörterungen eingeflossen sind. Demnach treten Anweisungen für die Durchführung, Regeln für angemessenes Benehmen und entsprechende äußere Erscheinung, sowie bestimmte sympotische Gepflogenheiten stärker in den Vordergrund.

Parallel entwickelt sich im 4. Jh. v. Chr. ein völlig anders geartetes, vor allem mit Speisen befasstes Genre: die gastronomischen Gedichte in Form von Epenparodien. Dabei werden unter Rückgriff auf epische Stilelemente

(Anrufungen, Kataloge etc.) im Hexameter kulinarische Genüsse beim Gastmahl in epischer Breite beschrieben, ohne Interesse an der dabei geführten Konversation, vgl. z.B. das *Attische Mahl* des Matron, ein Gedicht von 122 Hexametern Länge; Archestratos von Gela, *Hedupatheia*, eine kulinarische Reise durch den Mittelmeerraum, bei der Fischen eine besondere Rolle zukommt.

Fragen der Diätetik und einer gesunden Lebensweise, die mit dem richtigen Essen und Trinken in Verbindung stehen, sind in anderen literarischen Genres behandelt. Die medizinische Literatur definiert von der Zeit des Hippokrates an detailliert Speisen und Getränke bezüglich ihrer Wirkung auf die menschliche Gesundheit unter Rekurs auf die Wärme- und Säftelehre. Eine Auswahl solcher Themen wird zusätzlich in der naturwissenschaftlich orientierten peripatetischen *Problemata*-Literatur behandelt, vgl. Ps.-Arist. *Probl. Phys.* XXI („Was Gerstenmehl, Gerstenbrot und dergleichen betrifft"), XXII („Was das Obst betrifft"). Auch dem Wein und den Auswirkungen der Trunkenheit ist ein Abschnitt gewidmet (*Probl. Phys.* III: „Was Weintrinken und den Rausch betrifft"), doch scheint sich dafür ein eigener Gattungstypus entwickelt zu haben, der sich, auf der Grundlage medizinischer Erkenntnisse, speziell auf den Wein und die Auswirkungen der Trunkenheit auf die menschliche Physis konzentrierte: die Περὶ μέθης betitelten Schriften.

Plutarch verbindet später gewissermaßen die Symposienliteratur mit den *Problemata*- und Περὶ μέθης-Schriften, indem er letzteren in den συμποσιακὰ προβλήματα (*Tischgespräche*, eig. „beim Symposion behandelte Probleme") einen entsprechenden sympotischen Rahmen gibt. Wie in der Symposienliteratur spielt dieser eine untergeordnete Rolle, doch treten zu Aspekten des Essens und Trinkens, der Gastlichkeit und Geselligkeit eine Vielzahl neuer Themen hinzu, die in der Form von *Problemata* aufgeworfen und in der Regel als Frage formuliert werden. Die Lösung wird auf gelehrtem Niveau in einem Tischgespräch erörtert. Sowohl die Themen als auch die Form, das nun dialogisierte Frage- und Antwortschema, lassen die *Problemata*-Literatur als Vorläufer erkennen. Dem von Aristoteles in Περὶ μέθης diskutierten ‚Problem', Frauen seien im Gegensatz zu Greisen besonders trinkfest, ist beispielsweise bei Plutarch ein eigenständiger Abschnitt gewidmet, in dem verschiedene Ansichten zur Darstellung kommen; zu den συμποσιακὰ προβλήματα vgl. Flashar ([4]1991, 369 f.).

Dagegen bilden den Rahmen der *Deipnosophistai* des Athenaios nicht Symposia, sondern üppige Gastmähler. Anders als bei Plutarch, der Speisen praktisch nicht erwähnt, sind die dargereichten Speisen und Getränke stark präsent. Auf sie wird im Gespräch nicht nur wiederholt Bezug genommen, vielmehr geben sie neuen Gesprächsstoff oder lenken Gespräche in eine neue Richtung.

p. 97 T 1 R[3]

Als Gewährsmänner für seine eigene literarische Unternehmung, die *Tischgespräche* (συμποσιακὰ προβλήματα), führt Plutarch in nicht chronologischer Reihenfolge Verfasser von „Aufzeichnungen beim Wein gehaltener Reden" an. Diese allgemeine Formulierung impliziert nicht nur einen Titel bzw. die Literaturgattung *Symposion*, sondern Tischgespräche über verschiedenste Themen. Von einigen der Genannten sind auch sonst Schriften sympotischen Inhalts, bzw. Περὶ μέθης bezeugt; inwiefern dabei Trinkgelage als Rahmenhandlung dienten, ist unsicher. Nur die *Symposien* Platons und Xenophons sind vollständig erhalten; bei Aristoteles ist ein Bezug auf das gleichnamige Werk am wahrscheinlichsten, eventuell ist auch an die nur bei Hesych (Nr. 139) erwähnten συσσιτικὰ προβλήματα zu denken. Eine derartige Schrift des Speusipp wird nur hier erwähnt, vgl. P. Lang, De Speusippi Academici Scriptis, Bonn 1911 (ND 1965), 34; 85 f.; L. Tarán, Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary, Leiden 1981, 133; 226. Vom in der Antike wohlbekannten *Symposion* des Epikur (Nr. 18 im Schriftenverzeichnis bei Diogenes Laertios X 28, 3) sind mehrere Fragmente erhalten: F 21, 1–3 Arr.[2] (F 58–60 Us.); F 21, 4 Arr.[2]; F 21, 5 Arr.[2] (F 64 Us.); F 57, 61–63, 65 Us. Eine Dialogform mit Fragen und Antworten gilt als sicher (F 21, 1 Arr.[2]), vgl. dazu M. Erler, ‚Epikur', in: Flashar (1994, 29–202, bes. 92 f.). Die von Athenaios (V 186 E; 187 B) hinsichtlich ihrer Gestaltung und ihres eingeschränkten Teilnehmerkreises (Philosophen) kritisierte Schrift behandelte ein breites Spektrum an Themen, auch naturwissenschaftlicher Art, wie z.B. den richtigen Zeitpunkt für Geschlechtsverkehr (F 61 Us. = Plut. *Quaest. Conv.* 653 B) oder die Erwärmung des Körpers durch Wein (F 21, 1–3 Arr.[2]), die ähnlich auch bei Aristoteles in Περὶ μέθης analysiert wird, vgl. 107 R[3]; 110. 111 R[3] mit Kommentar; zu einer Rekonstruktion des *Symposion* Epikurs, vgl. E. Bignone, Il *Simposio* di Aristotele e quello di Epicuro, in: id. L'Aristotele Perduto e la Formazione Filosofica di Epicuro, Bd. 2, Florenz 1936, 539–71. Über das literarische Schaffen des Prytanis ist nichts überliefert, doch wird er bei Polybios (V 93) als bedeutender Peripatetiker bezeichnet, vgl. K. Ziegler, s.v. „Prytanis", RE XXXIII (1957), 1158; inschriftliche Erwähnung, vgl. Nr. 28 Moretti. Von dem Aristoteles-Schüler Hieronymos ist eine Schrift Περὶ μέθης bezeugt (Ath. X 424 F; Plut. *Epikur* 1096; Cic. *De fin.* II 19; V 14), vgl. R. Daebritz, s.v. „Hieronymos", RE VIII 3 (1913), 1561–4; Fragmente 25–28 Wehrli mit Kommentar. Es ist unklar, ob sie mit dem bei Didymos erwähnten *Symposion* identisch ist, vgl. M. Schmidt, Didymi Chalcenteri Grammatici Alexandrini Fragmenta, Leipzig 1854, 368. Ein sympotisches Werk des Akademikers Dion von Alexandrien (1. Jh. v. Chr.) ist nur hier erwähnt. Der Freund und Schüler des Antiochos von Askalon wurde auf einer Mission nach Rom im Auftrag des Ptolemaios

Auletes ermordet, vgl. Dio. Cass. XXXIX 14; zur Biographie vgl. Cic. *Pro Cael.* 23, 51; allgemein O. Crusius, s.v. „Dion", RE V 1 (1903), 847; vgl. auch Martin (1931, 196 f.).

p. 97 T 2 R[3]

Die Quelle für dieses Fragment sind Macrobius' *Saturnalien*, fiktive Tischgespräche römischer Aristokraten. In VII 3, 23 f. wird gefordert, statt Gelagewitzen lieber *quaestiones convivales*, „der Diskussion beim Gastmahl angemessene Themen" in der Art des Aristoteles, Plutarch und Apuleius zu behandeln. Diskussionsgegenstand sind Essen und Trinken im weitesten Sinne: „einem Gastmahl angemessen, aber nicht nur über Speisen, sondern über jedes Thema, das mit der Natur unseres Körpers oder mit ähnlichen Dingen befasst ist" (*apta convivio [...] nec de cibatu tantum, sed siqua de natura corporum vel alia*); zum medizinischen Aspekt vgl. etwa VII 4, 1–3 (Frage nach der richtigen Diät für eine gute Verdauung). Es geht also um Themenbereiche, die in Aristoteles' Schrift Περὶ μέθης (vgl. 105 R[3]), vielleicht auch im *Symposion*, sicher aber bei Plutarch in den *Tischgesprächen* (συμποσιακὰ προβλήματα) eine Rolle spielten. Die Formulierung „Fragen aufwerfen und lösen" erinnert an das Frage-Antwort-Schema der *Problemata*-Literatur (vgl. Einleitung). Diese Macrobius-Stelle ist auch auf die verlorenen, nur bei Hesych (Nr. 139) aufgeführten συσσιτικὰ προβλήματα des Aristoteles bezogen worden; ähnliche Themen waren möglicherweise auch in den aristotelischen *Problemata Physica* behandelt, die Macrobius und Plutarch noch vorgelegen haben, vgl. Flashar ([4]1991, 312 f.); Martin (1931, 167–70). *Quaestiones Conviviales* des Apuleius sind verloren, werden aber neben der Macrobius-Stelle auch bei Sidonius, *Epistulae* IX 13, 3 erwähnt. Man wird sich die verlorene Schrift, die auch ethische Themen behandelt, in sympotischer Umgebung vorzustellen haben, vgl. dazu S. Harrison, Apuleius. A Latin Sophist, Oxford 2000, 30 f.; anders Sallmann/Schmidt (1997, 312), die sie mit den naturwissenschaftlichen *Quaestiones Naturales* gleichsetzen; vgl. zum Problem auch Martin (1931, 167–70).

99 R[3]

Quelle für dieses Fragment ist Plutarchs *Beweis, dass man nach Epikur nicht glücklich leben kann*, eine polemische Schrift in Dialogform, die gegen ein Pamphlet des Epikureers Kolotes gerichtet ist. Innerhalb der Verteidigung der von Epikur verachteten *vita contemplativa* verweist Plutarch auf einen Widerspruch innerhalb der Philosophie des Epikur, der den Weisen zwar als Musik- und Theaterliebhaber charakterisiere, andererseits aber keine Fachdiskussionen, die sich direkt aus diesem Interesse ergeben, beim Symposion zulasse (Musik und Dichtung); zum Inhalt von Epikurs *Symposion*, vgl.

Kommentar zu 51 Gigon oben. Die Zuweisung der Stelle zum Werk des Aristoteles ist problematisch: (i) Ambiguität des Ausdrucks ἐν δὲ συμποσίῳ (Gigon: ἐν δὲ Συμποσίῳ), „beim“ oder „im Symposion“. Dieser setzt nicht notwendigerweise eine Schrift mit diesem Titel voraus, sondern kann auch lediglich konkrete Trinkgelage implizieren, was hier wahrscheinlicher scheint (als Gegensatz zu „im Theater“, vgl. auch das „Ohrenzuhalten“); zu den Assoziationen des Begriffs „Symposion“ allgemein (literarische Form, sympotische Thematik etc.) vgl. Lukinovich (1990, 263–71). (ii) Die undifferenzierte Interpretation dieser Stelle zog überhaupt erst Naucks Konjektur des überlieferten „Ἀριστοφάνους“ in „Ἀριστοτέλους“ nach sich, die nicht haltbar ist, doch von Rose und Gigon übernommen wird, vgl. dazu E. Heitz, Die verlorenen Schriften des Aristoteles, Leipzig 1865, 194; Martin (1931, 204 f.). Wahrscheinlich bezieht sich Plutarch an der Textstelle auf ein hellenistisches Symposion, bei dem der Homerforscher Aristophanes von Byzanz über Homer dozierte, vgl. dazu Einleitung zu *Aporemata Homerica*. Somit scheidet diese Stelle als ein Fragment des Aristoteles aus; auch ein *Symposion* des Theophrast und Aristoxenos ist sonst nicht belegt, vgl. Fortenbaugh, der das Zitat den musikwissenschaftlichen Schriften des Theophrast zuordnet (F 715 FHSG; weitere Fragmente dieser Schrift: 716–726 C FHSG); zu Schrifttiteln vgl. F 714 FHSG. Bei Wehrli erscheint 99 R³ als F 127 der σύμμικτα συμποτικά (*Vermischte Sympotika*) des Peripatetikers Aristoxenos, vgl. auch Kommentar; übrige Fragmente 122–126 Wehrli. Möglicherweise hatten diese einen dialogischen Rahmen, vgl. F. Wehrli, ‚Aristoxenos von Tarent‘, in: Flashar (²2004, 580); vgl. auch Kommentar zu p. 97 T 2 (52 Gigon).

100 R³

Das Zitat erscheint bei Athenaios innerhalb des Vergleichs homerischer Festgelage mit den sympotischen Rahmenhandlungen der *Symposia* Platons, Xenophons und Epikurs hinsichtlich Art, Teilnehmer, Anlass, musischer Darbietungen, Dauer der Mahlzeiten, Trankopfer und Verhaltensregeln (V 177 A–193 C). Körperpflege durch ein Bad und das folgende Ankleiden als Vorbereitung zum Gastmahl ist eine bei Homer oft wiederkehrende, genau festgelegte epische Standardszene, vgl. das Bad des Odysseus vor dem Gastmahl bei den Phaiaken (*Od.* VIII 426–9; bes. 449–57), ferner das Bad von Telemachos' Gefolge (*Od.* IV 47–56); zum Thema vgl. Arend (1933, 124–6). Möglicherweise steht die Forderung nach Körperpflege und angemessener Erscheinung bei Aristoteles innerhalb eines breiter ausgeführten Abschnitts über Verhaltensregeln beim Symposion; zu der allgemeinen Forderung bei Heraklit vgl. VS 22 B 13. In welchem Umfang die Argumentation des Aristoteles in Athenaios eingeflossen ist, lässt sich nicht sagen. Möglicherweise

hat bereits Aristoteles die *Odyssee*-Zitate benutzt, da er auch sonst Homer als Gewährsmann für die Gepflogenheiten der Alten heranzieht (vgl. Einleitung und Kommentar zu *Aporemata Homerica*). Ein das Symposion als kulturelle Institution betreffendes Thema würde man eher in der gleichnamigen Schrift *Symposion* erwarten (vgl. 101 R³), doch behandeln die Fragmente der mit den Auswirkungen des Weins befassten, naturwissenschaftlich ausgerichtete Schrift Περὶ μέθης auch Themen wie etwa die Speisenfolge, vgl. F 104 R³.

101 R³

Nur in diesem Fragment wird explizit aus einem Werk des Aristoteles mit dem Titel *Symposion* zitiert. Es steht bei Athenaios innerhalb der Diskussion über Bedeutung und Gebrauch verschiedener Blütenkränze, wie etwa zur Linderung vom Wein verursachter Kopfschmerzen bzw. als Abwehrmittel gegen Rausch (XV 668 F–676 E), vgl. auch Aristoteles, *Erotikos* (75 R³: Umwindung der Schläfen erleichtert den Kater); zur Rolle der Kränze speziell beim Gastmahl vgl. auch Ath. XV 685 C–686 C; Plut. *Quaest. Conv.* 645 D–648 A mit partiellen thematischen Übereinstimmungen. Aristoteles wird in beiden Teilfragmenten zur Erklärung des Gebrauchs von Blumenkränzen in bestimmten Situationen zitiert. Dabei ist jeweils der Symbolwert der Kränze als Zeichen von Fülle und Vollkommenheit von Bedeutung. In 101, 1 geht es um die Verwendung von Kränzen im Kult als Mittel zur Erlangung des Wohlwollens der Götter während des Opferritus. In einem Sappho-Fragment begegnen die Chariten dem mit Blüten geschmückten Mädchen mit Gewogenheit und wenden sich ab von den unbekränzten (F 81 V.). In ähnlichem Sinne bezeichnet Aristoteles die Kränze als eine den Göttern würdige Opfergabe; zum Ursprung der Kränze im kultischen Bereich vgl. Blech (1982, 269–310). Aus dem Scholion zu Theokrit (101, 2: „bei den Symposien") geht jedoch hervor, dass Aristoteles das Tragen von Kränzen nicht nur im Kult, sondern auch beim Symposion in dem gleichnamigen Werk behandelte. Bei der Interpretation des Kranzes (στέφανος) bzw. der Bekränzung als Symbol von Fülle und Vollkommenheit stützt Aristoteles sich auf eine philologische Untersuchung des Begriffs στέφειν (eig. „fest umgeben", „umschließen", dann: „bekränzen") bei Homer. In *Il.* I 470 „bekränzten" die Mundschenke die Mischkrüge (ἐπεστέφαντο), indem sie sie „bis zum Rand" mit Wein „auffüllten". Auf eben diese Auslegung des *Ilias*-Zitats bei Aristoteles verweist auch das Theokrit-Scholion, allerdings mit unterschiedlicher Akzentuierung: Die Kränze beim Symposion symbolisieren demnach eine ertragreiche Ernte. Die Vervollkommnung von Eloquenz durch einen Gott zum Ausgleich körperlicher Mängel ist impliziert in *Od.* VIII 170 („er bekrönt seine Worte mit Wohlgestalt"); zur Stelle vgl. S. West (1988) und A. F. Garvie, *Homer. Odyssey VI–*

VIII, Cambridge 1994, ad loc.; zu einer etymologischen Analyse des Begriffs στέφειν vgl. auch Blech (1982, 27–35). Tatsächlich werden im Kult Blüte und Wachstum der Natur, symbolisiert durch den Kranz, mit dem Zustand der Reinheit gleichgesetzt. So bezeichnen die aus dem Bereich der Flora übernommenen Begriffe ἀμφιθαλής („rings umblüht") und θαλλοφόρος („einen Ölzweig tragend") die Reinheit eines Knaben, dessen Eltern noch beide am Leben sind, vgl. Blech (1982, 355–9). Nach 101, 2 spielte diese Bedeutung der Kränze als Symbole von Wachstum auch beim Symposion eine Rolle. Dementsprechend wird in Situationen, in denen der Tod zu erwarten oder eingetreten ist, der Kranz abgenommen, als Ausdruck von Trauer und Klage, aber auch zur Vermeidung von Verunreinigung durch den Toten: Sophokles lässt auf die Nachricht vom Tod des Euripides Chor und Schauspieler unbekränzt auftreten (T K 54 TrGF 4). Attische Richter setzten vor der Verkündung eines Todesurteils ihren Kranz ab (Arist. *Ath. Pol.* 57); zum Thema vgl. Burkert (1977, 306 f.); Parker (1983, 32–48); O. Weinreich, Blutgerichte ΕΝ ΥΠΑΙΘΡΩΙ, *Mnemosyne* 26, 1921, 326–31; Blech (1982, 360). Zur Bedeutung des Herabgleitens, Verwelkens und Zerpflückens des Kranzes bei den Griechen, vgl. ausführlich Ath. XV 670 A–E. In den hellenistischen *Paraklausithyra* gilt er als Zeichen der Zuneigung; der Verliebte hängt seinen Kranz, der in aller Regel vom Symposion stammt, an die verschlossene Tür der Geliebten. Bei Theokrit (*Idyll* 3) ist der destruktive Akt des Zerreißens des Kranzes Ausdruck der unglücklichen Liebe; zum Motiv vgl. auch Kallimachos (*Epigramm* 43 Pf. = *Anth. Pal.* XII 134), wo die herabfallenden Rosenblüten des Kranzes die sinkende Stimmung des Liebhabers widerspiegeln, dazu J. Hangard, ‚Ipsae defluebant coronae', *Mnemosyne* 24, 1971, 398–400. Die Athenaios-Passage und das Scholion legen den Schluss nahe, dass Aristoteles in der Schrift *Symposion* das Tragen von Kränzen nicht nur innerhalb des Symposions, sondern in einem breiteren religiösen und kulturgeschichtlichen Kontext behandelte, ihnen dabei aber denselben symbolhaften Wert zumaß. Möglicherweise war auch die Bedeutung des Absetzens der Kränze und des Abschneidens der Haare als Ausdruck von Trauer genauer ausgeführt.

102 R^3

In diesem Fragment wird zunächst auf sprachlicher Ebene eine Verbindung zwischen dem Genuss von Wein und der Religion hergestellt (102, 1); dann geht es um den Zustand des Betrunkenseins aus philosophischer Sicht (102, 2 und 102, 3). Ganz in der Art der späteren *Quaestiones Convivales* behandelt Aristoteles hier ein Thema mit Bezug zum Symposion innerhalb eines breiteren, wissenschaftlichen Rahmens, vgl. auch die Diskussion der Feige unter dem Aspekt der Bekömmlichkeit (105 R^3), sowie die physikalischen Verän-

derungen des Weins beim Erhitzen (107 R³; 110, 111 R³). In 102, 1 werden nicht nur Fest und Festmahl, sondern auch das gemeinsame Trinken auf der Ebene der Begrifflichkeit – eine bei den Peripatetikern beliebte Erklärungsweise – auf religiöse Rituale zurückgeführt. Die Etymologien – θοίναι („Festmähler") abgeleitet von θεοί („Götter") und οἶνος bzw. οἰνοῦσθαι („Wein" bzw. „sich betrinken"); θαλίαι („Festlichkeiten") von θεοί („Götter") und ἀλίζειν („sich versammeln") – sind aus der Sicht der modernen Linguistik ebenso wenig haltbar wie die auf Aristoteles zurückgehende Erklärung des Begriff „sich betrinken" (μεθύειν) damit, dass man den Zustand „nach dem Opfern" (μετὰ τὸ θύειν) erlebe, vgl. dazu auch 102, 2 unten. Das Interesse der Griechen an Etymologien verbindet sich vom 5. Jh. v. Chr. bis in die alexandrinische Zeit mit der philosophischen Spekulation über den Ursprung der Sprache. Zur Frage, ob Begriffe auf Konvention (νόμῳ) beruhen, oder aber mit den durch sie bezeichneten Objekten und Abstrakta auf eine natürliche Weise (φύσει) verbunden sind vgl. besonders Platons *Kratylos*, dazu: D. Sedley, Plato's Cratylus, Cambridge 2003; id., The Etymologies in Plato's *Cratylus*, Journ. of Hell. Stud. 118, 1998, 140–54. Aristoteles verwirft die Naturtheorie der Sprache in *De Interpretatione* (16 a 19; 27), doch finden sich, abgesehen von diesem Fragment, auch sonst Etymologien, die auf der φύσις-Theorie beruhen, vgl. *EN* V 4, 1132 a 31 und Bonitz (1870), s.v. ἐτυμολογικά mit einer Auflistung; zum Thema vgl. auch Pfeiffer (²1978, bes. 87 f.; 106); Lersch (1838, 29–39). Moderne etymologische Lexika führen übereinstimmend μέθυ samt der abgeleiteten Verben (μεθύειν, μεθύσκεσθαι) und Verbalnomina (μέθη) auf die ursprüngliche Bedeutung „Honig", „Met" (**medhu*) zurück, die in vielen anderen Sprachen erhalten blieb (vgl. altindisch *mádhu*), bei den Griechen aber auf den Wein übertragen wurde; vgl. LfgrE, s.v. μέθυ (Beck); P. Chantraine, s.v. μέθυ, Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque, Paris 1968–1980, 675 f.; H. Frisk, s.v. μέθυ, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1970, 191 f. Für öffentliche Fest- und Opfermähler ist ein religiöser Hintergrund gesichert. Pindar bezeichnet diese Gelage im Anschluss an die θυσία, den komplexen Opferritus, mit θαλία und θοῖνα, vgl. *Olymp.* 7, 94; 10, 76; *Pyth.* 1, 37; 10, 31–4; *Päan* 6, 14 (F 52 f M.), *Dithyrambos* 1, 11 (F 70 a M.). Dabei werden das Fleisch bzw. die Innereien des Tieres zum allgemeinen Verzehr verteilt, vgl. Schmitt-Pantel (1992, bes. 6–11; 39–42; 49–52) und (1990, 14–33). Möglicherweise wurde der Wein, der vorher in Libationen zum Opfer gespendet wurde, dazu getrunken. Während Opferung des Tieres und Libation innerhalb des Ritus zusammengehören, scheint der anschließende gemeinsame Verzehr des Fleisches in der Regel keine Entsprechung in einem gemeinsamen Trinken zu haben, obwohl die bei Aristoteles implizierte Verbindung zwischen „opfern" und „sich berauschen" in einem religiösen Kontext dies nahelegt. Bis in die hellenistische Zeit wurde das Symposion nur im Anschluss an das Familienmahl durchge-

führt, so bereits K. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weins im Altertum, Gießen 1910, 51 f.; Schmitt-Pantel (1992, 43); anders jetzt A. Steiner, Private and Public: Links between Symposion and Syssition in Fifth-Century Athens, Classical Antiquity 21.2, 2002, 347–79.

Zu 102, 2 : Das richtige Maß beim Trinken und die Folgen der Betrunkenheit werden seit Homer thematisiert, vgl. Hom. *Od.* XI 61; XXI 293–8; Theogn. 473–502; Plat. *Symp.* 176 a–e; 220 a; *Leg.* I 638 b–II 674 c *passim*; Xen. *Symp.* 2, 23–7; zu einer Parodie des Maßhaltens beim Trinken vgl. Lukian, *Symp.* 3. Eine Schrift mit dem Titel Περὶ μέθης ist zuerst vom Sophisten Antisthenes erwähnt, vgl. Diog. Laert. VI 15–8, Nr. 63; Aelius Aristides *Or.* 49, 30 ff. Keil (F 41 C): Περὶ οἴνου χρήσεως ἢ περὶ μέθης ἢ περὶ τοῦ Κύκλωπος, dazu O. Kern (Hg.), Kleine Schriften von F. Dümmler, Bd. 1, Leipzig 1901, 10–78 (= F. Dümmler, Antisthenica, Berlin 1882 (Diss.), 17); A. Patzer, Antisthenes der Sokratiker, Heidelberg 1970 (Diss.), 117. Der moralische Aspekt des Trinkens wird im Hinblick auf den Philosophen dann vor allem bei den Stoikern behandelt. Von diesen stark beeinflusst diskutiert Philon (15 v. Chr.–ca. 50 n. Chr.), der bedeutendste Vertreter des griechischsprachigen Judentums in Alexandria, die Frage, ob der Weise sich jemals betrinken dürfe; zum stoischen Einfluss vgl. von Arnim (1888, 101–40); E. Bréhier, Les Idées Philosophiques de Philon d'Alexandrie, Paris [2]1923, 257 f.

Der Abschnitt ist klar strukturiert: (I) Zunächst werden folgende von Philosophen vertretene Ansichten als falsch bezeichnet (142–4): (i) Dem Weisen ist das μεθύειν, „betrinken“ im Sinne eines anheiternd wirkenden Weingenusses, untersagt. In diesem Sinne ist Zenons Diktum, der Weise dürfe sich nicht betrinken, zu verstehen, vgl. *De sapiente et insipiente* I 229 SVF (= Sen. *Epist.* 83, 9); I 229 SVF (= Philo, *De Plant.* 176 Cohn-Wendland); Chrysipp *Sapiens austerus* III 644 SVF (= Diog. Laert. VII 118): Der Weise trinkt (οἰνωθήσεσθαι), ohne betrunken zu sein (μεθυσθήσεσθαι) und ohne den Verstand zu verlieren (μανήσεσθαι). Radikale Abstinenz scheint nicht zur Debatte zu stehen. (ii) Übermäßiger Weingenuss ist gestattet, außer es geht ein frivoles Benehmen oder Gerede damit einher (dies sei aber von den Weisen ohnehin nicht zu erwarten), vgl. dazu Kleanthes' Diktum von der Unverlierbarkeit der Tugend und der Stärke der sittlichen Spannkraft in *De virtute* I 568 SVF (= Diog. Laert. VII 127); I 563 SVF (= Plut. *De Stoicorum Repugnantiis* 1034 D); zur Gleichsetzung von „Rausch“ mit „frivolem Benehmen“, vgl. Chrysipp III 643 SVF; III 644 SVF: Der Weise kann sich nicht betrinken; aufgrund seiner Tugend ist er unfehlbar und immun gegen das mit dem betrunkenen Zustand notwendig einhergehende frivole Benehmen. Die Fortsetzung der Argumente bei Philon, wonach nur der gewohnheitsmäßige Rausch dem Philosophen untersagt ist (nicht in R[3]), geht möglicherweise auf Poseidonios (Sen. *Epist.* 83, 190) zurück.

(II) In einer stark rhetorischen Passage erfolgt der Nachweis, dass dem Weisen das Betrunkensein (μέθη) gestattet ist (154–66). Die richtige Lösung für ein ethisches Problem liefert dabei nicht eine philosophische Argumentation, sondern die Methode der Sprachforschung mit ihren Unterscheidungen von Homonymen und Synonymen, sowie ad-hoc-Ableitungen und Etymologien (in drei Argumentationsschritten): (i) In der Dichtung wird μέθυ als Synonym von οἶνος verwendet (vgl. Hom. *Il.* IX 469; *Od.* IV 746; Aisch. *Hiketiden* 953); daraus folgt: μεθύειν = οἰνοῦσθαι: wenn der Philosoph sich betrinken darf, dann darf er auch berauscht sein. (ii) μεθύειν ist von μετὰ τὸ θύειν abgeleitet; wenn das Opfern Sache des Weisen ist, dann gilt das ebenso für das „Nach-Opfern", das „Berauschtsein". Diese Ableitung geht auf Aristoteles zurück (vgl. zu 102, 1). (iii) μέθη ist abgeleitet von μέθησις; die aus dem „Berauschtsein" resultierende „Entspannung" macht den Weisen noch umgänglicher. Plutarch (102, 3) greift bei der Differenzierung zwischen „reichlich trinken" und „betrunken sein" die Argumente der philosophischen Argumentation auf (vgl. I), definiert aber den Zustand des Berauschtseins als „frivoles Gerede" (vgl. oben). Die Differenzierung wird auf Homer zurückgeführt, vgl. auch Theogn. 479–83; Plut. *Quaest. Conv.* 716 F. Zu den unterschiedlichen Wirkungen des Weins vgl. Hom. *Od.* XIV 463–6 (nicht vollständig in R³): Entspannung, die sich im Singen, Lachen, Tanzen ausdrückt, aber gleichzeitig eine ungehemmte Redseligkeit; vgl. aber *Probl. Phys.* III 3 (871 a 7–15), wonach sich nicht die Betrunkenen, sondern nur die Angeheiterten daneben benehmen.

103 R³

Dieses Fragment behandelt ein Mirabilienmotiv, das in der Literatur mit verschiedenen Eigennamen verbunden ist: Ein Mensch nimmt trockene bzw. salzige Nahrung zu sich und wandert durch die Wüste, ohne Durst zu verspüren. Getreide und Wasser galten, da leicht verdaulich, in der Antike als typischer Reiseproviant, vgl. die *Ernährungsempfehlungen für unterwegs* (ὁδοποροῦσι δίαιτα) des Diokles v. Karystos (F 184 van der Eijk = CMG VI 3.5, p. 166); *Probl. Phys.* XXI 8 (927 b 2–31). In drei der vier Teilfragmente wird Aristoteles als Quelle genannt (103, 1; 103, 2; 103, 3), zwei davon verweisen explizit auf die Schrift *Über Trunkenheit* (103, 1; 103, 2). Die Namensangabe variiert: Archonides aus Argos und Magon aus Karthago (103, 1), Andron aus Argos (103, 2; 103, 3; 103, 4); Libysche Wüste (103, 3; 103, 4 impliziert in 103, 2). Interesse am Unerwarteten und Sonderbaren (παράδοξα, θαυμάσια, ἄπιστα) ist in der Literatur seit Homer (bes. *Odyssee* IV, vgl. S. West (1988), 192) allgegenwärtig, dann vor allem auch bei Herodot (zu θώματα, θωμάσια vgl. I 93, 2; II 30; 35; III 60; VIII 105, 1; IX 37, 2 etc.). Reaktionen der menschlichen Physis auf ungewöhnliche Ess- und Trink-

gewohnheiten waren offenbar auch Gegenstand von Περὶ μέθης. Inwieweit Aristoteles dieses Mirabilienmotiv, das zur literarischen Anekdote geworden ist, durch physiologische Erklärungen ausgestaltet hat, lässt sich schwer sagen, es ist aber mit Blick auf 106 R³ und 107 R³ durchaus möglich, vgl. auch *De part. anim.* III 6, 669 a 31–6, wo Aristoteles die Beobachtung, dass Vögel keinen Durst haben und wenig trinken, mit der besonderen schaumartigen Beschaffenheit ihrer Lunge erklärt. Wie 103, 2 (Apollonios, *Mirabilia*) zeigt, sind von Aristoteles behandelte Merkwürdigkeiten auch in die paradoxographische Literatur eingedrungen, die sich im 3. Jhdt v. Chr. unter ihrem Archegeten Kallimachos als eigenständiges literarisches Genre herausbildete. Dabei werden, anders als bei der *Problemata*-Literatur, im Zuge einer stärkeren Trivialisierung interessante Einzelphänomene ohne übergeordnete wissenschaftliche Zusammenhänge aneinandergereiht, die aber möglicherweise bei Aristoteles eine Rolle spielten. Mirabiliensammlungen, die Autoren des 4. Jhdts. v. Chr. zugeschrieben werden (Aristoteles, Theopomp, Ephoros), sind unecht, vgl. Flashar (1972, 50–5); paradoxographische Literatur bei Giannini (1966). Während Athenaios den bei Aristoteles indizierten physiologischen Aspekt des Wundermotivs beibehält, dient es bei Diogenes Laertios und Sextus Empiricus zur Illustration der philosophischen Doktrin des Skeptikers Pyrrhon von Elis (ca. 365–275 v. Chr.): Die Subjektivität von Sinneseindrücken und Urteilen führt zu unterschiedlichen Reaktionen auf bestimmte Umstände, vgl. B. Mates, The Skeptic Way. Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism, Oxford/New York 1996.

104 R³

Zum Text: Kaibels Konjektur προσαγορεύει („bezeichnet") ist dem überlieferten ἀπαγορεύει (Z. 2 R³) vorzuziehen. Dieses Fragment behandelt ein kulturgeschichtliches Thema: die Entwicklung der Terminologie für die Speisenfolge während eines Gastmahls. Aristoteles stellt einen Zusammenhang her zwischen der Bezeichnung für die Speisen und dem Gang, bei dem sie dargereicht werden. Dabei dient der Begriff τραγήματα, der zu Aristoteles' Zeit den traditionellen Terminus τρωγάλια abgelöst hatte, als Gattungsname für süße Knabbereien nach dem Hauptmahl (104, 2; 104, 3), vgl. τρώγω („knabbern", bes. von rohen Früchten). τρωγάλια bezeichnet dementsprechend Früchte (auch getrocknet) und Nüsse, „Knabbereien", die als Dessert gegessen werden, aber keine Nachspeisen in unserem Sinne sind; zum Begriff vgl. Pind. F 124 c M. δείπνου δὲ λήγοντος γλυκὺ τρωγάλιον/καίπερ πεδ' ἄφθονον βοράν; Xen. *Symp.* 4, 8; Aristoph. *Ach.* 806; *Plut.* 798. Bis ins 4. Jh. v. Chr. bestand ein Mahl aus zwei Gängen. Zu Beginn werden niedrige Tische, τράπεζαι, mit Hauptspeisen hereingebracht, vgl. Hom. *Od.* I 111; Matron, *Suppl. Hell.* 534, 11. Nach Beendigung dieses Gangs werden die Tische ent-

fernt, mit Waschwasser gereinigt, gelegentlich mit Duftöl eingerieben und dann, mit τραγήματα angerichtet, als „zweite Tische", bzw. „Nachtisch" wieder hereingetragen, vgl. Platon (Komiker) F 71, 1 f. PCG 7; Philyllius F 3, 1 f. PCG 7. Daraus erklärt sich die Bedeutung von τράγημα als „zweites Gericht" oder „zweiter Gang", bzw. „Nachtisch"; τράπεζα im Sinne von „Gang" schon bei Pind. *Olymp.* I 50 f.: τραπέζαισί τ' ἀμφὶ δεύτατα („als letzten Gang"), vgl. auch Plut. *Quaest. Conv.* 672 E. Nach den Ausführungen des Aristoteles wurde die Bezeichnung für die Knabbereien also übertragen auf den zweiten (und gleichzeitig letzten) Gang innerhalb der Speisenfolge; zu positiven Effekten von derartigen Knabbereien nach dem Hauptgang vgl. *Probl. Phys.* XXII 6 (930 b 11–4). Im 4. Jh. v. Chr. war die Vielfalt dessen, was als τραγήματα verzehrt werden konnte, bereits beträchtlich erweitert, vgl. Archestratos (*Suppl. Hell.* 188 = F 57 Olson-Sens; *Suppl. Hell.* 192 = F 60, 7–10; 14–16 Olson-Sens) mit Kommentar Olson, Sens ad loc.; Matron (*Suppl. Hell.* 534, 111 8); vgl. auch Dalby (2003), s.v. „Meals", 212–3; „Tragemata", 330; „Wine", 350–2.

105 R[3]

Das Aristoteles-Zitat stammt aus einem Kaiser Julian zugeschriebenen, jedoch unechten Brief an einen sonst nicht bekannten Serapion. Es handelt sich dabei um einen „Preis der Feige", der als Begleitschreiben einer Lieferung von einhundert Feigen beigefügt war. Erwähnt ist die Feige bereits bei Homer (*Od.* VII 116; XI 588; XII 103) und Hesiod (*Op.* 679–82). In der Antike wurde insbesondere die Befruchtung der Feigenbäume als faszinierend empfunden, ausführliche Beschreibung bei Arist. *Hist. Anim.* V 32, 557 b 25–31; Theophr. *Hist. Plant.* II 8, 1–4; IV 14, 2–12 etc. Feigen dienen auch als Futtermittel zum Mästen von Schweinen und Rindern, vgl. Arist. *Hist. Anim.* VIII 6, 595 a 29; b 10; 603 b 28. Aristoteles behandelt in diesem Fragment zunächst den Platz der Feige innerhalb der Speisenfolge, dann ihre Funktion im Kult. Feigen waren ein fester Bestandteil der Nahrung, insbesondere die reife Feige wurde aufgrund ihrer verdauungsfördernden und reinigenden Wirkung vielfach als Heilmittel verwendet, vgl. Hipp. *De vict.* II 55 (VI 564 L. = CMG I 2.4, p. 178); Galen *De aliment. facult.* VI 570–3 K. (= CMG V 4.2, p. 273–5): Feigen gehen schnell und leicht durch den Verdauungskanal und reinigen den Körper auf diese Weise, so dass Nierenkranke viele Steine ausscheiden; zum Begriff ἀνάδοσις („Verdauung") vgl. Galen *De san. tuend.* VI 416 K. (= CMG V 4.2, p. 183); zu den Eigenschaften der Feige als Nahrungsmittel vgl. auch *Probl. Phys.* XXII 1 (930 a 5–13); 8 (930 b 20–32); 9 (930 b 33–8); 10 (931 a 1–5). Verbunden mit der reinigenden Kraft der Feige ist ihre entgiftende Wirkung, aufgrund derer sie nach Aristoteles als Vor- und Nachspeise dargereicht wird, ähnlich Plat. *Polit.* II 372 c (als Nachspeise), vgl. auch 104 R[3]. Die Vorstellung vom reinigenden Effekt der Feige

findet ihre Entsprechung im religiös-kultischen Bereich, wo sie als Opfergabe für alle Götter verbreitet ist und als Stoff zur Bereitung von Weihrauch dient. Diese ist in Kultepitheta des Zeus widergespiegelt: συκάσιος Ζεύς, [...] ὁ καθάρσιος, vgl. Eustathios *Comm. ad Od.* VII 116 (275, p. 266, 44). Daneben spielt sie auch bei Reinigungsritualen eine zentrale Rolle, so bei der Vertreibung des *Pharmakos*, bei dem ein Mensch zunächst mit Feigen, Gerstensuppe und Käse bewirtet, im Anschluss mit Ästen vom Feigenbaum und Seezwiebeln ausgepeitscht wird (Hipponax F 5–11 West). Ähnlich werden beim Fest der *Thargelien* in Athen zwei Männer mit schwarzen (männlichen) bzw. weißen (weiblichen) Feigen behängt und als *katharsia* aus der Stadt geführt, dabei möglicherweise mit Steinen beworfen, vgl. FGrHist 334 F 50 mit Kommentar (Suppl. b, Bd. 1, p. 653); Burkert (1977, 139 f.). Bei den Riten der Artemis Ortheia in Sparta zur Vorbereitung auf den Kriegsdienst werden Knaben mit Feigenruten geschlagen; der Artemis Brauronia dienen mit Schnüren von Feigen behangene Mädchen (Aristoph. *Lys.* 646); zur entsühnenden Wirkung der Feige vgl. auch Ath. III 74 D; P. Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer, München [2]1898, 215; Olck, s.v. „Feige", RE VI (1909), 2100–51, bes. 2149; V. Reichmann, s.v. „Feige I", „Feige II", RAC VII (1969), 640–89, bes. 651–6; Parker (1983, 26–8); außerdem V. Buchheit, ‚Feigensymbolik im antiken Epigramm', Rhein. Mus. 103, 1960, 200–29. In einer Weise, wie sie auch sonst für *Über Trunkenheit* typisch ist, beschreibt Aristoteles in diesem Fragment Gebräuche beim Gastmahl nicht einfach, sondern gibt, unter Rekurrenz auf medizinische Erkenntnisse und religiöse Rituale, gleichsam eine wissenschaftliche Begründung für bestimmte Gepflogenheiten bei der Speisenfolge, vgl. auch 106 R³; 107 R³; 108 R³.

106 R³

Beide Fragmente stehen bei Athenaios in längeren Passagen (I 26 A–34 C; X 427 D–448 B) über Wein im Allgemeinen (Rebsorten, Weingenuss bei anderen Völkern, Auswirkungen und Verträglichkeit von Wein, auch bei Frauen) und Gerstenbier, ein in Ägypten erfundenes Ersatzgetränk für die Armen (I 34 A–B). Aristoteles behandelt hier die Auswirkungen übermäßigen Alkoholkonsums auf die menschliche Physis. Explizit wird aus der Schrift Περὶ μέθης nur in 106, 1 zitiert, wo zwischen aus Gerste hergestelltem Gebräu und anderen alkoholischen Getränken allgemein unterschieden wird, während in 106, 2 die Auswirkungen speziell von Wein und Gerstengebräu einander gegenübergestellt werden. Dabei wird die ‚Fallrichtung' der Betrunkenen mit der Alkoholsorte erklärt, die den Zustand jeweils hervorgerufen hat. Während das Gerstengebräu in jedem Fall eine Bewegung des Körpers oder Kopfes nach hinten auslöst (106, 1 und 106, 2), ist die Wirkung bei anderen alkoholischen Getränken unbestimmt (106, 1), jedoch neigt der vom

Wein Betrunkene den Kopf nach vorne (106, 2). Das bierähnliche Gebräu aus Gerste stammt aus dem Alten Orient, setzte sich aber in Griechenland nicht durch. Der von Aristoteles an dieser Stelle verwendete Begriff τὸ πῖνον ist sonst nur bei Eustathios *Comm. ad Il.* XI 637 (871, p. 286, 12) belegt (dort allerdings πῖνος); zu einer möglichen Etymologie vgl. V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere, Hildesheim 1911 (Nachdr. 1963), 153 f. Griechen verbinden Gerstenbier und -wein mit Ägypten, vgl. Aisch. *Supp.* 953 (ἐκ κριθῶν μέθυ), Her. II 77 (οἴνῳ ἐκ κριθέων πεποιημένῳ); der übliche Begriff ist τὸ ζῦθος, so bei Theophr. *De caus. plant.* VI 11, 2. Schädliche und gesundheitsfördernde Eigenschaften von Lebensmitteln aller Art, darunter auch Wein und Bier, sind in der medizinischen Literatur vielfach erörtert. Die Auswirkungen unterschiedlicher Weinsorten auf den menschlichen Körper ist im *Corpus Hippocraticum* unter verschiedenen Aspekten behandelt; Verdauung: Hipp. *De vict.* II 52 (VI 554–6 L. = CMG I 2.4, p. 172–4) mit detaillierter Zusammenstellung; Galen, *De san. tuend.* VI 275 K. (= CMG V 4.2, p. 121), wonach Wein zusätzlich die Qualität der Säfte verbessert; zum Kater: milder Wein erzeugt eine geringere Schwere im Kopf und greift das Gehirn weniger an als starker Wein vgl. auch Hipp. *De vict. acut.* II 332–7 L. und Hipp. *De aff.* VI 218 L.; zum Fieber: Hipp. *Epid.* IV 15 (V 152 L.). Zu den gesundheitsfördernden Eigenschaften des Weins, insbesondere des Rotweins als Medikament zur Blutproduktion, vgl. Galen, *De aliment. facult.* VI 744 f. K. (= CMG V 4.2, p. 382 f.); zur heilsamen Wirkung des Weins in bestimmten Fällen, vgl. Hipp. *Epid.* VI 7 (V 326 f. L.); Galen *De san. tuend.* VI 334 f. K. (= CMG V 4.2, p. 144): mäßiger Genuss bestimmter Weinsorten ist gesund für ältere Menschen; zu ungesunden Säften des Biers, vgl. Galen *De simpl. med.* XI 882 K. Ähnliche, möglicherweise auf verlorene Schriften des Aristoteles zurückgehende Themen werden auch in Buch III der ps.-aristotelischen *Problemata Physica* („Was Weintrinken und den Rausch betrifft") behandelt, z.B. die Kälteempfindlichkeit und gestörte Wahrnehmung der Betrunkenen, vgl. *Probl. Phys.* III 1 (871 a 1–7; 9, 872 a 18–872 b 3; 10, 872 b 4–14); Wein, dem weniger Wasser als üblich beigemischt ist, verursacht einen stärkeren Kater als ungemischter, vgl. III 3 (871 a 17–24). Es finden sich keine genauen Entsprechungen in *Über Trunkenheit*, vgl. dazu Flashar ([4]1991, 437 f.) und ad loc. Zur Stellung des Weins innerhalb der antiken Diätetik vgl. Edelstein (1931; engl. 1967); zum Bier, F. Olck, s.v. „Bier", RE III 1 (1970), 457–64; Dalby (2003), s.v. „Beer", 50 f.

107 R[3]

Wie 106 R[3] steht auch dieses Fragment bei Athenaios innerhalb allgemeiner Betrachtungen über den Wein. In dem Aristoteles-Zitat geht es um (i) die Reduzierung des Alkoholgehalts des Weins beim Erhitzen; zu einer Erklärung dieses Vorgangs vgl. Kommentar zu 110. 111 R[3]; (ii) die Abhängigkeit

der Wirkung des Weins von der Körpertemperatur; (iii) Tiere unter Alkoholeinfluss. Zur Frage des Umfangs des Aristoteles-Zitats, vgl. S.-T. Teodorsson, A Commentary on Plutarch's Table Talks, Bd. 1, Göteborg 1989, ad Plut. *Quaest. Conv.* 650 A. Als Grundlage für die Erklärung der unterschiedlichen Auswirkungen des Weins dienen die Theorien der auf Hippokrates zurückgehenden Wärme- bzw. Säftelehre, vgl. Hipp. *De vict.* I 32–4 (VI 506–12 L. = CMG I 2.4, p. 148–59); *De hum.* V 476–503 L. *passim*; *De nat. hom.* VI 38–44 L. (= CMG I 1.3, p. 170–8); vgl. auch Galen, *De aliment. facult.* VI 453–748 K. (= CMG V 4.2) *passim*; *De simpl. med.* XI 359–892 K.; XIII 1–377 K. *passim*; *De rebus boni malique suci* VI 749–815 K., *passim*; *De san. tuend.* VI 1–452 K. (= CMG V 4.2) *passim*. Zu den Grundelementen (feucht–trocken; kalt–warm) allgemein vgl. Lloyd (1964); bei Aristoteles vgl. Flashar ([4]1991, 327 f.); Althoff (1992), *passim*; Föllinger (1996, 133–6). Die überdurchschnittliche Anfälligkeit für einen Rausch wird zunächst bei Greisen auf eine natürlich verminderte, bei Jugendlichen auf ein Übermaß an natürlicher Körperwärme zurückgeführt. Nach antiker Auffassung ist die dem Körper eigene Wärme in der Jugend am stärksten und nimmt mit fortschreitendem Alter ab, so dass Greise die geringste Wärme besitzen, vgl. Hipp. *De nat. hom.* VI 64 L. (= CMG I 1.3, p. 198–200); *Aphor.* 1, 14 (IV 466 L.); Arist. *Rhet.* II 12, 1389 b, *De gen. anim.* V 3, 783 b 7; V 4, 784 a 30–4. Dahinter steht die Lehre von der je nach Alter variierenden Mischung der Körpersäfte (κρᾶσις). Die von jungen Menschen wird übereinstimmend als warm (θερμός) und trocken (ξηρός) und reich an Blut (πολύαιμος) bezeichnet; die der Greise hingegen als kalt (ψυχρός) und trocken (ξηρός), manchmal als feucht (ὑγρός), und arm an Blut (ὀλίγαιμος), vgl. dazu Hipp. *De vict.* I 33 f. (VI 512 L. = CMG I 2.4, p. 150); *De nat. mul.* VII 312 L.; Arist. *De gen. anim.* V 4, 784 a 30–4; Galen *Quod anim. mor.* IV 810 K., *De san. tuend.* VI 349 f. K. (= CMG V 4.2, p. 151). Dazu kommt die Annahme von der feurigen bzw. warmen Beschaffenheit des Weines selbst, vgl. Plat. *Leg.* II 666 a; *Tim.* 60 a; Hipp. *De vict.* II 52 (VI 554–6 L. = CMG I 2.4, p. 172–4): Wein ist warm und trocken; Galen, *De temp.* I 669 K.: Wein ist warm, da er sich leicht in Blut verwandelt. Die Ursache für den schnellen Eintritt der Trunkenheit bei Jugendlichen liegt demnach an ihrer „feurigen Natur“ (φύσις διάπυρος), an einer natürlich hohen Körperwärme, die dann durch das im Wein enthaltene Feuer noch gesteigert wird; zum Gedanken vgl. Plat. *Leg.* II 666 a (Alkoholverbot für Jugendliche unter achtzehn Jahren, da nicht „Feuer zum Feuer“ geleitet werden darf); Galen *Quod anim. mor.* IV 809 f. K.: eine Physis, die schon „kocht“ (ζέουσαν) und ein heftiges Temperament besitzt (σφοδρῶς κινουμένην), wird (durch den Wein) überhitzt (ὑπερθερμαίνει) und zu exzessiven Handlungen hingerissen (εἰς ἀμέτρους τε καὶ σφοδρὰς ἐκμαίνει κινήσεις). Demnach wird Rausch beschleunigt durch ein Übermaß an physischer Wärme (Körperwärme plus die zusätzlich vom Wein verursachte

Wärme); zu positiven Effekten des Weins auf die Physis von Greisen, vgl. Plat. *Leg.* II 666 a–c; Galen *Quod anim. mor.* IV 810 K.: Wein gleicht die altersbedingte Kälte mit seiner Wärme aus (εἰς συμμετρίαν θερμασίας ἐπανάγουσα τὴν ἐκ τῆς ἡλικίας ψυχρότητα). Bei Aristoteles dagegen scheint die Anfälligkeit der Greise für schnelle Trunkenheit in der abkühlenden Wirkung des warmen Weins begründet. In Analogie zu der Vorstellung, ein größeres Feuer überwältige ein kleineres, wird die ohnehin schon niedrige Körpertemperatur durch ein Übermaß an fremder Wärme zerstört, da sich die Wärme des Körpers mit der Wärme des Weines mischt; zum Gedanken, vgl. Arist. *De gen. et corr.* 323 b 8; *De iuv.* 469 b 32; ferner *Probl. Phys.* I 55 (866 a 27–30), III 5 (871 a 40–871 b 7), III 11 (872 b 18–20); III 23 (874 b 5–11); III 33 (876 a 1–5); XXIV 13 (937 a 25–33; XXXI 1 (957 b 2 f.); XXXI 28 (960 a 24 f.); XXXIII 2 (961 b 31 f.); XXXIV 3 (963 b 32 f.); vgl. auch Hipp. *De morb.* I (VI 192 L.): Nach der erwärmenden Wirkung des Weins setzt im Anschluss Frost ein, daraus resultiert im schlimmsten Fall eine Brustfellentzündung, vgl. *Probl. Phys.* III 1 (871 a 1–6); anders Plut. *Quaest. Conv.* 650 E: Typische Rauschsymptome (Zittern, Stottern, Redseligkeit etc.), die bei Greisen altersbedingt bereits ansatzweise vorhanden sind, werden durch Weingenuss verstärkt, was zu einer schnelleren Trunkenheit führt; zu den Auswirkungen des Weins in den *Problemata Physica* vgl. Flashar ([4]1991), 440 f. οἰνοῦττα als Bezeichnung für eine Pflanze mit betäubender Wirkung ist nur an dieser Stelle belegt, vgl. Aelian *Var. Hist.* II 40, der, ohne Verweis auf Aristoteles, die Athenaios-Stelle fast wörtlich wiedergibt. Üblicherweise bezeichnet οἰνοῦττα ein mit Wein verfeinertes Gebäck, vgl. Aristoph. *Plut.* 1121; Ath. III 114 F; Pollux VI 23. Zu Affen vgl. Arist. *Hist. Anim.* II 8, 502 a 16–9, 502 b 26; zur Jagd auf wilde Tiere vgl. Xen. *Cyn.* II, IX, X; Plut. *De soll. anim.* 972 B; Ael. *Nat. Hist.* VII 6; VIII 10; Plin. *Nat. Hist.* VIII 24–6; VIII 215 f.; D. B. Hull, Hounds and Hunting in Ancient Greece, Chicago 1964, bes. 92–4; J. K. Anderson, Hunting in the Ancient World, Berkeley 1985; J. Barringer, Hunting in Ancient Greece, Baltimore 2001.

108 R[3]

Die Behauptung des Aristoteles, Frauen seien im Gegensatz zu Greisen besonders trinkfest, ist bei Plutarch überliefert, der diesem in Περὶ μέθης behandelten Thema einen eigenständigen Abschnitt widmet. Das Fehlen einer Begründung dort wird ausdrücklich als bemerkenswerte Abweichung von der Norm hervorgehoben, vgl. dagegen 107 R[3], wo die Verträglichkeit bei Greisen auf Grundlage ihrer physischen Beschaffenheit ausführlich dokumentiert ist. Zum Vergleich der Verträglichkeit, mit gleicher Schlussfolgerung, vgl. auch *Geoponica* VI 34.2: Frauen werden aufgrund ihrer „Mischung“ weniger leicht betrunken als (ältere) Männer: εὐμέθυστοι δέ εἰσιν οἱ πρεσβῦται καὶ πάντες

οἱ κατεψυγμένοι. γυναῖκες δὲ τῶν ἀνδρῶν ἀμεθυστότεραί εἰσι, διὰ τὴν κρᾶσιν. Antike Erklärungsversuche u.a. mit Bezug auf die Wärme- bzw. Säftelehre sind bei Plutarch (*Quaest. Conv.* 650 C–E) näher ausgeführt, vgl. auch Kommentar zu 107 R³: (i) die gegensätzliche Beschaffenheit männlicher und weiblicher Physis, bzw. deren Mischung (Greise: trocken, rau, hart; Frauen: feucht, zart, weich): Trifft der Wein auf die feuchte Substanz des weiblichen Körpers, wird er verwässert und verliert seine Wirkung, während der trockene Körper der Greise Wein aufsaugt wie ein Schwamm, vgl. Plut. *Quaest. Conv.* 650 B; D; ähnlich auch *Probl. Phys.* III 23 (874 a 35 f.); zum Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Körpermischungen bei den Vorsokratikern vgl. Arist. *De part. anim.* II 2, 648 a 29 f., wonach (in Übereinstimmung mit Empedokles) die weibliche Natur kälter ist als die männliche; nach Parmenides ist es umgekehrt (θερμοτέρας, VS 28 A 52); vgl. auch Hipp. *De vict.* I 33 f. (VI 511 f. L. = CMG I 2.4, p. 150), wonach das Männliche „warm und trocken“, das Weibliche „feucht und kalt“ ist: τὰ μὲν ἄρσενα θερμότερα καὶ ξηρότερα, τὰ δὲ θήλεα ὑγρότερα καὶ ψυχρότερα, dazu Hanson (1992, 48 f.); Föllinger (1996, 25–33); außerdem *Probl. Phys.* IV 28 (879 a 33): Die Frau ist kalt und feucht (ψυχρὰ καὶ ὑγρά), der Mann trocken und warm (ξηρὸς καὶ θερμός), vgl. auch IV 28 (880 a 13); XXXII 7 (961 a 5 f.); Galen *De sem.* IV 624 K. (CMG V 1.3., 176 f.). (ii) Trinkgewohnheiten, unter Verweis auf Aristoteles: Wird der Wein in einem Zug getrunken (wie es Frauen tun), verlässt er den Körper, bevor er Trunkenheit auslösen kann; nach Rose (1863), 119 ist der Gedanke nicht von Aristoteles abhängig, sondern von *Probl. Phys.* III 21 (874 a 21 f.), wo jedoch weder das Getränk noch die Art des Trinkens an sich spezifiziert wird. Eine Zuordnung zu *Über Trunkenheit* ist deshalb durchaus zu rechtfertigen (vgl. auch 1016 Gigon). (iii) Die Kanäle zum Abfluss von Menstruationsblut ermöglichen einen schnellen Abtransport des Weins, bevor er Organe angreifen kann, in denen die Trunkenheit wahrgenommen wird.

109 R³

Wie 107 R³ steht dieses Fragment bei Athenaios in einem längeren Abschnitt über die Auswirkungen des Weins, hier in Abhängigkeit von der Rebsorte. Es geht speziell um den „Samagoreios“, einen sonst nicht bezeugten Wein mit beträchtlichem Alkoholgehalt; zur normalen Stärke antiker Weine (12–13 %) vgl. Dalby (2003, 4). In der Antike wird Wein in der Regel mit Wasser gemischt konsumiert. Der Genuss von reinem Wein galt, wenn nicht ärztlich verordnet, als barbarisch und schädlich. Diskutiert wurde in der Antike das richtige Mischverhältnis, bei dem zuerst der Anteil Wasser, dann der des Weins aufgeführt wird. Bereits ein Verhältnis von 1:1 galt als unmäßig, doch wird es zur Behandlung von Angstzuständen und Depressionen empfohlen, vgl. Hipp. *Aphor.* 7, 56 (IV 594 L.). Das bei Plut. *Quaest. Conv.* 657 C zitierte

Sprichwort: „Trink fünf oder drei, niemals vier" rät zu einer Mischung mit weniger als 50% Weinanteil; ein noch leichteres Gemisch von drei Teilen Wasser zu einem Teil Wein war jedoch gängig. Alkaios' Mischung von 1:2 (F 346 V.) ist bereits stark, vgl. Boyancé (1951, 8); D. L. Page, Sappho and Alcaeus. An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry, Oxford 1955, 308; zu weiteren Mischungsverhältnissen und ihren Wirkungen vgl. Plut. *Quaest. Conv.* III 657 B–E; Ath. X 430 D–431 B mit Verweis auf das stärkere Mischungsverhältnis bei Anakreon (F 64 PMG) von 5:3. Der Begriff „Kotyle" bezeichnet (i) eine Gefäßart, eine (Trink-)Schale ohne fest umrissene Form; als solche wird „Kotyle" oft als Synonym für den Skyphos, den standardisierten Trinkbecher, verwendet, vgl. G. M. A. Richter, M. J. Milne, Shapes and Names of Athenian Vases, New York 1935, 26–8; W. Schiering, Die griechischen Tongefäße. Gestalt, Bestimmung und Formenwandel, Berlin ²1983, 146; ferner (ii) ein Trockenmaß (Thuk. VII 87, 2), sowie ein Hohlmaß für Flüssigkeiten, dessen Haupteinheit der Metretes bildet. Innerhalb des griechischen duodezimalen Systems beträgt eine Kotyle 1/144 Metretes, bzw. 1/12 Chus und entspricht mit 0,2736 Litern, also etwa einem Viertel, dem Fassungsvermögen unseres Weinglases, vgl. F. O. Hultsch, Griechische und Römische Metrologie, Berlin ²1882, bes. 99–108; 703 (Umrechnungstabelle), anders O. Viedebantt, s.v. „Kotyle", RE II (1922), 1546–8, bes. 1547: 0,226 Liter (mit regionalen Abweichungen). Eine Mischung, bei der bereits ein Weinanteil von nur drei Kotylen ausreicht, um über 40 Männer betrunken zu machen (ca. 0,75 Liter; also 0,019 Liter pro Person), setzt bereits bei einer geringen Trinkmenge von einem Viertel pro Person ein ungewöhnliches Mischungsverhältnis von ca. 12:1 voraus; vgl. dazu aber Plat. *Symp.* 214 a, wo Alkibiades im angetrunkenen Zustand einen acht Kotylen fassenden Weinkühler leert. Ein Wein mit einem gigantischen Alkoholgehalt wie der „Samagoreios" ist vielleicht in der Welt der Mirabilia zu Hause, auf die Aristoteles in *Über Trunkenheit* bereits einmal zurückgegriffen hat, vgl. 103 R³.

110. 111 R³

Bei den sonst nicht bezeugten „Rhodischen Krügen" (ῥοδιακαὶ χυτρῖδες) handelt es sich um eine Mixtur von Wasser und einer Reihe von Aromen und Gewürzen, die zusammen in einem schmucklosen irdenen „Topf" oder „Krug" gekocht werden; die Bezeichnung des Inhalts ist dabei identisch mit dem des Gefäßes (ἡ χυτρίς; auch ἡ χύτρα, ὁ χυτρός, vgl. Herodot V 88; Pollux VII 163 etc.). Über ihre Verbindung mit Rhodos ist nichts bekannt. Nach dem Zeugnis des Aristoteles werden „Rhodische Krüge" aus zwei Gründen vorgesetzt: (i) Aufgrund ihrer aromatischen Ingredienzien machen sie den Wein schmackhafter (πρὸς ἡδονήν). (ii) Sie schwächen dabei gleichzeitig dessen Wirkung ab (διὰ […] τὸν οἶνον ἧττον ποιεῖν μεθύσκειν), da sie im erhitz-

ten Zustand dem Wein zugesetzt werden. Bei den Gewürzen und Aromen handelt es sich um aus verschiedenen Pflanzen hergestellte Geschmacksverstärker überwiegend östlicher Provenienz, deren Verwendung auch im Mittelmeerraum verbreitet war. Die Myrrhe (σμύρνη) ist das leicht bitter schmeckende Harz der u.a. in Südarabien beheimateten *Commiphora Myrrha*, das in Griechenland und Rom nicht nur vielfach in Kult und Medizin, sondern auch zum Aromatisieren von Wein verwendet wurde, um dem Bukett eine sinnliche Wirkung zu verleihen, vgl. Theophr. *De odor.* 21, 32, 34; *Hist. Plant.* IX 4, 1–10; Galen *De simpl. med.* XII 127 K.; Plin. *Nat. Hist.* XII 66–71; Dioskurides *Mat. Med.* I 64; zur Verwendung vgl. auch Sappho F 44, 30 V.; Horaz III 14, 21–4. Die süß aromatischen Wurzeln der Binse (σχοῖνος εὐωδής) werden als Duftstoffe, aber auch als Gewürze für Speisen und Getränke verwendet. Möglicherweise handelt es sich dabei um das Zitronengras und verwandte Arten, vgl. Dalby (2003), s.v. „Sweet Reed“, 316; erwähnt schon im Alten Testament (*Exodus* 30, 23 etc.); vgl. auch Theophr. *Hist. Plant.* IX 7, 1–3; *De odor.* 25, 33 etc. Zu der von Aristoteles erwähnten Blüte der Binse vgl. Oribasius *Coll. Med.* V 33, 11; Plin. *Nat. Hist.* XII 104–7; XXI 120; I. H. Burkill, A Dictionary of the Economic Products of the Malay Peninsula, London 1935, 724–8; Miller (1969), 94–6. Safran (κρόκος) wird aus den Staubgefäßen einer kultivierten Krokusart gewonnen und im gesamten Mittelmeerraum als Aroma für Lebensmittel und Parfüms, aber auch als Färbemittel verwendet, möglicherweise bereits in der *Ilias* (XIV 348); vgl. Theophr. *Hist. Plant.* VI 6, 10; 8, 3; VII 7, 4. In Rom wurde eine Mixtur von Safran und Wein als Duftspray in Theatern und im Zirkus verwendet (Plin. *Nat. Hist.* XXI 31–4; 137–9; Martial III 65), sowie als Ingredienz für Haaröl (Plautus *Curc.* 103; Vergil *Georg.* I 56 (mit Servius-Kommentar), Horaz *Sat.* II 4, 68; Properz III 10, 22; IV 6, 74. Bei dem als Balsam bezeichneten Aromastoff handelt es sich um eine natürliche, aus den Zweigspitzen des südarabischen Balsambaumes gewonnene Mischung aus Harzen und ätherischen Ölen, gewöhnlich gleichgesetzt mit dem modernen „Mekka-“ bzw. „Gilead“-Balsam. Es dient als Rohstoff zur Herstellung von Parfüm, Salben und Heilmitteln, und zur Parfümierung von Wein, vgl. Theophr. *De odor.* 32; *Hist. Plant.* IX 6, 1–4; Strabon XVI 2, 41; 4, 19; Dioskur. *Mat. Med.* I 19; Galen *De simpl. med.* XI 846 K.; *De antid.* XIV 62 K.; Plin. *Nat. Hist.* XII 111–23; Martial XIV 59. Amomon, ein traubenartig aussehender Aromastoff, diente als Duftstoff für Haaröl und Parfüm, vgl. Theophr. *Hist. Plant.* IX 7, 2; *De odor.* 32; Strabon XVI 1, 24; Dioscur. *Mat. Med.* I 6; Plin. *Nat. Hist.* XII 12, 48 f. Zimt, ein in der Antike wertvolles Gewürz, nach Herodot (III 107–11) aus Südarabien stammend, galt als wertvolles Medikament, das auch bei Opferungen sowie zum Parfümieren von Ölen, selten zum Würzen von Speisen verwendet wurde, vgl. Theophr. *Hist. Plant.* IX 5, 1–3; 7, 2–3; *De odor.* 30–5; L. Casson, Ancient Trade and Society, Detroit 1984, 225–64;

zu den individuellen Aromen vgl. Dalby (2003); N. Groom, The New Perfume Handbook, London 1995; J. E. Raven (Hg.), Plants and Plant Lore in Ancient Greece, Oxford 2000. Der oft mißverstandenen Aussage (vgl. die Athenaios-Übersetzungen von Gulick (Loeb) und Friedrich/Nothers) bezüglich der Wirkung der „Rhodischen Krüge" auf den Wein und der damit assoziierten Unterbindung des Liebesbegehrens beim Menschen liegt wohl folgender Gedankengang zugrunde: (i) Genuss von Wein fördert das Liebesverlangen. Die gängige Verbindung von Liebe und Wein, bzw. der sie repräsentierenden Gottheiten Dionysos und Aphrodite, ist bereits in der archaischen Dichtung dokumentiert, vgl. Anakreon F 357 PMG; ferner Eur. *Bacch.* 773: οἴνου δὲ μηκέτ' ὄντος οὐκ ἔστιν Κύπρις („ohne Wein gibt es keine Liebe"). Traditionell wird der zweite Trinkspruch auf Aphrodite und Dionysos ausgebracht, vgl. Panyasis F13 EGF: τὴν δὲ δευτέραν (πόσιν) Ἀφροδίτηι καὶ πάλιν Διονύσωι. Zu Belegen in der römischen Dichtung vgl. Terenz *Eun.* 732: *sine Cerere et Libero friget Venus*; Ovid *Ars Am.* I 244 etc. (ii) Die Ursache für diese Wirkung liegt nach peripatetischer Theorie darin, dass der Wein lufthaltig ist, vgl. Arist. *De somn.* 457 a 16 f. (οἶνος πνευματώδης) und *De insomn.* 461 a 24 f., wonach Rausch unter die πάθη πνευματώδη fällt; *Probl. Phys.* XXX 1, 953 b 28; zum Gedanken auch Hipp. *De salubr. diaet.* VI 80 L.; Arist. *Hist. Anim.* VII 588 a 3–12. Es ist die sich im Schaum des Weins manifestierende Lufthaltigkeit, die den Menschen liebessüchtig macht, vgl. *Probl. Phys.* XXX 1, 953 b 28–32; zur Verbindung des Namens der Liebesgöttin Aphrodite mit Schaum (ἀφρός) vgl. bereits die ‚Etymologie' bei Hes. *Theog.* 196, die mit unterschiedlicher Akzentuierung auch bei Arist. *De gen. anim.* II 2, 736 a 19 f. erscheint. Hier wird der Name nicht mit dem Meerschaum, sondern der schaumhaften Qualität des männlichen Spermas assoziiert. (iii) Das Liebesverlangen ist auf einen Überschuss an der sich im Körper befindlichen Luft zurückzuführen, der z.B. beim Melancholiker natürlich gegeben ist, bei gesunden Menschen durch den Genuss von Wein verursacht wird, vgl. *Probl. Phys.* XXX 1 (953 b 32–4); IV 30 (880 a 30–4) = Galen *In Hipp. Epid.* VI.3 (XVII B 29 K. = CMG V 10.2.2, p. 138). Bei Melancholikern ist der Geschlechtstrieb besonders stark ausgeprägt, da der Austritt des lufthaltigen Samens eine Erleichterung von Lufthaltigkeit bedeutet; zu dieser Gemeinsamkeit beim Melancholiker und Betrunkenen, vgl. auch Arist. *De insomn.* 461 a 23–5. Die Folge: je weniger Luft im Wein vorhanden ist, desto weniger wirkt er als ein Rauschmittel, das das Liebesverlangen steigert. Verantwortlich für die Reduktion des Alkohols und damit seiner erotisierenden Wirkung ist also allein die Erwärmung des Weins durch den Zusatz einer erhitzten Flüssigkeit (zum Gedanken vgl. 107 R[3]), bei der die im Wein enthaltene Luft (vielleicht in Form des dabei entstehenden Dampfes) „ausgekocht" wird. Die Gewürze scheinen bei diesem Vorgang keine besondere Rolle zu spielen, sie dienen lediglich der Parfümierung des Weins.

Aporemata Homerica

A Textbasis und Überlieferung

Unter den verlorenen Werken des Aristoteles werden im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios unter Nr. 118 *Aporemata Homerica* (im Folgenden mit *AH* abgekürzt) in sechs Büchern aufgeführt. Davon sind 40 Fragmente erhalten (142–179 R³; 130 R³; N 1), die erkennen lassen, dass dieses Werk nicht eine zusammenhängende, argumentative Abhandlung bot, sondern eine über einen längeren Zeitraum verfasste Zusammenstellung von Problemen verschiedenster Art in Homers *Ilias* und *Odyssee*. Dabei ging von der Exegese zu den Büchern XII–XIX der *Ilias* viel Text aus den *AH* verloren. Bei den Problemen handelt es sich um „unlogische Sachverhalte" (ἄλογον 147 R³), „Merkwürdigkeiten" (ἄτοπον 146 R³; 152 R³), „Paradoxe" (παράδοξον 167 R³) oder „Dinge, über die man sich nur wundern kann" (θαυμάσαι δ' ἄν τις 144 R³). Inhaltlich bezieht sich Aristoteles in der Sammlung, die andernorts auch als *Problemata Homerica* oder *Homerica Zetemata* bezeichnet wird, häufig auf nachweisbar vor ihm geäußerte Homerkritik, gegen die er den Dichter verteidigt.

Bis auf wenige Ausnahmen (144 R³, 162 R³, 165 R³, 179 R³) sind die Fragmente der *AH* aus den Homer-Scholien zu *Ilias* und *Odyssee* rekonstruiert. Bei den Scholien handelt es sich um exegetische und kritische Anmerkungen, die auf die Arbeit der antiken Philologen und Grammatiker seit der Alexandrinerzeit zurückgehen. Hauptquelle für die *AH* sind die umfangreichen Exzerpte in Porphyrios' Schrift *Quaestiones Homericae*, die sich in den Scholien zur *Ilias*-Handschrift B (= Venetus Graecus 821), und zwar in denen der zweiten Hand (*B: 12./13. Jhdt.), befinden. Dementsprechend werden diese Porphyriosexzerpte von Schrader in seiner Ausgabe (1880) mit *B bezeichnet. Diese Bezeichnung wird im Übersetzungstext und Kommentar beibehalten, zitiert wird jedoch nach der Scholienedition von Dindorf (1877, Bde. 3 und 4), wo diese Scholien mit * gekennzeichnet sind. Neben den *B-Scholien sind auch diejenigen relevant, die aus der Schicht der ersten Hand stammen und in die nur ausnahmsweise Porphyriosstücke aufgenommen wurden. Sie werden mit B bezeichnet; zu den handschriftlichen Zusammenhängen vgl. Erbse (1960, 17–77, bes. 25 für ein Stemma); Sodano (1970, IX–XXXVIII). In Erbses Neuedition der *Ilias*-Scholien (1969–1987) sind die *B-Scholien der zweiten Hand, auf die es hier ankommt, in aller Regel lediglich im Testimonienapparat erwähnt. Diese Ausgabe wird daher nur für die wenigen *Ilias*-Scholien herangezogen, die nicht aus *B stammen, also A- und T-Scholien (Cod. Ven. Graec. 822; Cod. Townl.), vor allem aber für die B-Scholien. In die Hyparche-

typi der von Erbse benützten Handschriften sind bereits in einer früheren Phase Porphyrios-Zitate gelangt, die dann nicht nur in B, sondern in weiteren Handschriften des Archetypus b erscheinen, vgl. Erbse, Scholia Graeca in Homeri Iliadem, Bd.1, LVIII. Die Zitierweise Erbses, wonach die B-Scholien deshalb zusammen mit denen der Handschriften CE^3E^4 innerhalb der Gruppierung b aufgeführt sind, wird beibehalten. Das D-Scholion wird nach der (Internet-)Ausgabe von van Thiel zitiert. Zu einer stemmatischen Einordnung der Leidener Handschrift Le (Leidensis (Vossianus) Graec. 64) vgl. Erbse, Scholia, Bd. 1, XXII–XXIV; Sodano (1970), XIII. Die *Odyssee*-Scholien befinden sich in der Scholienedition von Dindorf (1855). Da Dindorf den Codex Vindobonensis (V) und den Codex Leidensis (Le) noch nicht kannte, ist für diejenigen Scholien, die aus diesen Handschriften stammen, der zweite Band von Schraders Edition der *Quaestiones Homericae* des Porphyrios (1890) heranzuziehen, der auch eine Tafel der Handschriften enthält (X). Das erste Buch von Porphyrios' *Quaestiones Homericae* wurde mit Parallelstellen von Sodano neu ediert (1970). Die alte Ausgabe von Schrader ist dadurch aber nicht vollständig ersetzt worden.

Porphyrios (234–ca. 305 n. Chr.), ein philosophisch interessierter Gelehrter, hat mit großer Wahrscheinlichkeit die originale Sammlung des Aristoteles noch gekannt und unmittelbar als Grundlage für seine eigene Abhandlung benutzt. Wie viel in den *AH* von Aristoteles selber stammt und wie viel etwa von seinen Schülern eingeflossen sein könnte, lässt sich zwar nicht exakt ausmachen, jedoch wird man nicht so weit gehen können, eine ‚Zwischenquelle' in Form einer wesentlich veränderten und erweiterten peripatetischen Schrift als Vorlage des Porphyrios anzunehmen. Unabhängig von Porphyrios sind unter dem Namen des Aristoteles weitere Zitate überliefert, die mit Sicherheit den *AH* zuzuordnen sind, vgl. 144 R^3 aus Athenaios (XIII 556 D), dessen Lebenszeit fast an die des Porphyrios heranreicht, womit die *AH* noch im 3. Jhdt. n. Chr. in Umlauf gewesen sein müssen; des Weiteren 162 R^3 aus Strabon XIII 1, 36; 165 R^3 aus Plutarchs *De audiendis poetis* XII 32 E–33 A; 179 R^3 aus dem *Lexikon Attischer Wörter* des Lexikographen Phrynichos; 145 R^3 ist auszugsweise bei Cicero, *De divinatione* II 65, erhalten. Außerdem zeigen die bei Porphyrios überlieferten Fragmente der *AH* nicht nur inhaltliche Übereinstimmungen (bezüglich Lösungen und Argumentationsweisen) mit der *Poetik* des Aristoteles. Auch sprachlich-stilistische Reminiszenzen (wörtliche Formulierungen) legen die Annahme nahe, dass Porphyrios mit dem ursprünglichen aristotelischen Text vertraut war (vgl. etwa 160 R^3 mit *Poet.* 25, 1460 b 10 f. und 25, 1461 a 1–4; 161 R^3 mit *Poet.* 25, 1461 a 25 f.; 168 R^3 mit *Poet.* 15, 1454 a).

B Probleme und Lösungen: Form und Verhältnis der *AH* zum 25. Kapitel der *Poetik*

Was die Form der *AH* angeht, so spiegelt das Aufwerfen eines Problems (πρόβλημα, eig. „Vorwurf“, zur Bedeutungsentwicklung vgl. Flashar [4]1991, 298 mit Anm. 1), einer Aporie oder eines Widerspruchs in einem Text und die anschließende Erklärung (λύσις) Diskussionen wider, wie sie auch im Peripatos geführt wurden. Deutlich wird dies vor allem an den ps.-aristotelischen *Problemata Physica*, die in ihrer formalen Struktur in einer bis auf die Sophistik zurückreichenden Tradition stehen (zur Entstehung der Gattung, vgl. bes. Flashar [4]1991, 297–303). Diese exegetische Methode kann auf naturwissenschaftliche Fragen ebenso angewandt werden wie auf Literatur. Im letzteren Fall ist sie aus der Interpretation und Kritik der homerischen Epen erwachsen, die schon im 6. Jhdt. v. Chr. nicht mehr ohne weiteres verständlich waren. Aus voraristotelischer Zeit sind solche Probleme und Lösungen in schriftlicher Form nicht erhalten. Erst bei Aristoteles wird das Prinzip der *Problemata*-Literatur genauer kenntlich.

Bei den *AH* handelt es sich um eine zu praktischen Zwecken angelegte Materialsammlung von problematischen Stellen aus *Ilias* und *Odyssee*, denen nachweisbar bereits Homerkommentatoren vor Aristoteles mit einem „Vorwurf“ begegnet waren. Es ist anzunehmen, dass zur Zeit des Aristoteles eine lebhafte Diskussion über Probleme historischer, linguistischer, religiöser und moralischer Art in den homerischen Epen im Gange war, und zwar in schriftlicher Form (s.u.). Ein für heftige Attacken gegen Homer berüchtigter Zeitgenosse des Aristoteles war der kynische Philosoph Zoilos von Amphipolis (FGrHist 71), der in einer Schrift, die unter verschiedenen Titeln überliefert ist (Καθ' Ὁμήρου oder Κατὰ τῆς Ὁμήρου ποιήσεως oder Ὁμηρομάστιξ), insbesondere die Glaubwürdigkeit des Dargestellten sowie die Charaktere kritisierte. Die *AH* sind mit Recht als Antwort des Aristoteles auf die harsche Kritik des Zoilos und seiner Anhänger an Homer begriffen worden (vgl. Latacz 2000, 7 f.).

Auf der Grundlage solcher viel diskutierter Beispiele entwickelt Aristoteles im 25. Kapitel der *Poetik* verschiedene theoretische Kriterien für Probleme und Lösungen, auf deren Grundlage die Kritik an der epischen Darstellung widerlegt werden kann. Diese Beispiele sind in mehreren Fällen identisch mit denen der *AH*, die zeitlich vor der *Poetik* anzusetzen sind, zur Datierung vgl. Halliwell ([2]1998, 327 f.). In einem zur *Poetik* ähnlichen Verhältnis steht der Dialog *Über Dichter* (Περὶ ποιητῶν): Wie die *AH* wird er vorausgesetzt in der Pragmatie, die sich dann auf die Theorie beschränken kann, ohne das Textmaterial bzw. die Beispiele zu wiederholen (vgl. Erbse 1960, 62 mit Anm. 3).

Die Struktur des 25. Kapitels der *Poetik* ist, u.a. aufgrund der lückenhaften Überlieferung, kompliziert und schwer zu erfassen. Daher wirken der

argumentative Hauptteil und die ihn umrahmenden Einleitungs- und Schlusspassagen teilweise etwas unstimmig. So sind beispielsweise die in der Zusammenfassung am Ende des Kapitels (25, 1461 b 22–5) angegebenen „fünf" Kategorien von Problemen bzw. Kritikpunkten (ἐπιτιμήματα) mit den dazugehörigen „zwölf" Lösungen nicht unmittelbar aus dem vorausgehenden argumentativen Teil ableitbar. Eine logische Struktur ist aufgrund von Überschneidungen oft nicht klar zu erkennen, da, je nach Passage, eine oder mehrere Lösungen auf ein und dieselbe Problemkategorie zutreffen können. Der folgende Überblick stellt den Versuch einer Gliederung dar. Die theoretischen Grundlagen stützen sich auf die Lösungen der entsprechenden Beispiele in den *AH*, auf die hier verwiesen wird.

(I) In einer einleitenden Übersicht (1460 b 6–22) geht es zunächst um Grundsätzliches zur epischen Dichtung als Darstellungsform und daraus ableitbaren Problemen und ihren Lösungen. Mögliche Einwände können sich beziehen:

(1) auf den Gegenstand der Dichtung (1460 b 7–11): Eine Lösung berücksichtigt drei mögliche Darstellungsweisen. Der Dichter stellt die Dinge entweder so dar, (a) „wie sie waren oder sind" (οἷα ἦν ἢ ἔστιν), oder (b) „wie man sagt, dass sie seien, und wie sie zu sein scheinen" (οἷά φασιν καὶ δοκεῖ), oder (c) „wie sie sein sollten" (οἷα εἶναι δεῖ). Er rekurriert dabei auf historische Gegebenheiten, physikalische Phänomene, mündliche Tradition, Ansichten, ideale Vorstellungen etc. Beispiele in *AH*: 144 R^3; 150 R^3; 151 R^3; 158 R^3;159 R^3; 160 R^3 (auch in *Poet.* behandelt); 162 R^3; 163 R^3; 164 R^3;166 R^3;169 R^3;172 R^3;173 R^3;175 R^3; 177 R^3.

(2) auf ein Verständnisproblem (1460 b 11–3): Der Dichter benutzt eine besondere Ausdrucksweise (λέξις), die der Erklärung bedarf (ungebräuchliche Ausdrücke, Metaphern etc.); vgl. die detaillierteren Ausführungen in 21, 1457 b 1–1458 a 7 (vgl. III unten, dort Beispiele).

(3) auf die Darstellung von Unrichtigem oder Unwahrem (1460 b 13–21): Da für die Dichtkunst besondere Kriterien gelten, kann der Dichter falsche Angaben zu Sachverhalten machen, die nicht in seinen Bereich, sondern in den anderer Disziplinen fallen. Dies spricht nicht gegen seine Qualität als Dichter. Beispiele in *AH*: 162 R^3.

In dem langen Hauptteil (1460 b 22–1461 a 31) werden insgesamt zwölf Lösungen genauer erläutert (vgl. 1461 b 25). Die ersten sechs beziehen sich auf inhaltliche Probleme, die zweiten sechs auf die sprachliche Darstellung (vgl. 1460 b 11–3).

(II) Sechs Lösungen für Kritik an Inhalt bzw. Darstellungsweise der epischen Dichtung; Grundlage ist die Dichtkunst selbst (πρὸς αὐτὴν τὴν τέχνην) (1460 b 22–1461 a 9):

(1) Einwände gegen die Darstellung von „Unmöglichem" (ἀδύνατα) (1460 b 23–9): Dies ist vom Dichter grundsätzlich zu vermeiden, jedoch wünschenswert, wenn die Dichtung dadurch „erstaunlicher" (ἐκπληκτικώτερον) wird und dies auf keinem anderen Weg zu erreichen ist. Beispiele in den *AH*: 142 R^3 (auch in *Poet.* behandelt); 162 R^3. Das Beispiel in *Poet.*, die Verfolgung Hektors, war vermutlich in *AH* ausgeführt, ist jedoch nicht erhalten.

(2) Einwände gegen die Darstellung von „Falschem" (ἁμάρτημα) (1460 b 29–32): Bei der Lösung ist der Fehlertyp zu berücksichtigen. Sachliche Fehler, die eine andere Disziplin (etwa Zoologie) betreffen und nur zufällig dichterisch dargestellt werden, sind in ästhetisch-dichterischer Hinsicht verzeihlich. Zu vermeiden sind Verstöße gegen die Regeln der Dichtkunst selbst. Beispiele in den *AH*: 167 R^3; 172 R^3.

(3) Einwände gegen die Darstellung von „Unwahrem" (οὐκ ἀληθῆ) (1460 b 32–5): Der Dichter (z.B. Sophokles) stellt die Dinge oder Menschen dar, wie sie sein sollen (nicht wie sie sind).

(4) Einwände gegen die Darstellung von ‚schädigenden' Stoffen (z.B. unwürdige Darstellung der Götter) (1460 b 35–1461 a 1; vgl. auch 1461 b 23; 1461 b 19–21): Der Dichter folgt einer mündlichen Tradition.

(5) Einwände gegen die Darstellung von „Unzweckmäßigem" (οὐ βέλτιον) (1461 a 1–4): Der Dichter stellt einen Brauch dar. Beispiele in den *AH*: 160 R^3 (auch in *Poet.* behandelt).

(6) Einwände gegen die dichterische Darstellung von „moralisch fragwürdigen Aussagen und Verhaltensweisen" (περὶ δὲ τοῦ καλῶς ἢ μὴ καλῶς εἰ εἴρηταί τινι ἢ πέπρακται) (1461 a 4–9): Bei einer Beurteilung sind die begleitenden Umstände ebenso zu berücksichtigen wie Vorgaben durch Charakterisierung und Plot. Beispiele in den *AH*: 143 R^3; 155 R^3; 156 R^3; 165 R^3; 174 R^3; 176 R^3; 178 R^3.

(III) Sechs Lösungen mit Beispielen für Probleme des Sprachverständnisses unter Berücksichtigung der dem Dichter eigenen Ausdrucksweise (λέξις) (1461 a 9–31; vgl. dazu ausführlicher 21, 1457 b 1 58 a 7). Kritische Einwände sind zu widerlegen unter Hinweis auf:

(1) eine ungebräuchliche Ausdrucksweise (γλώττη) (1461 a 10–6, ausführlicher 21, 1457 b 4–6). Beispiele in den *AH*: 154 R^3; 170 R^3.

(2) eine Metapher (μεταφορά) (1461 a 16–21, ausführlicher 21, 1457 b 6–33). Beispiele in den *AH*: 149 R^3; 153 R^3; 154 R^3; 130 R^3.

(3) die Aussprache (κατὰ δὲ προσῳδίαν) (1461 a 21–3), hier Berücksichtigung von Akzent, Aspiration, Länge der Vokale als bedeutungsunterscheidende Kriterien.

(4) die Interpunktion (τὰ δὲ διαιρέσει) (1461 a 23–5), eig. „Trennung" von einzelnen Wörtern sowie Satzgliedern (antike Texte hatten weder Worttrennung noch Zeichensetzung).

(5) eine Doppeldeutigkeit von Ausdrücken und einzelnen Wörtern (ἀμφιβολία) (1461 a 25 f.). Beispiele in den *AH*: 152 R³; 161 R³ (auch in *Poet.* aufgeführt).

(6) den Sprachgebrauch (κατὰ τὸ ἔθος τῆς λέξεως) (1461 a 27–31). Beispiele in den *AH*: 170 R³; N 1.

(IV) Der Hauptteil wird abgeschlossen durch kurze Ausführungen zu Irrtümern von Kritikern (1461 a 31–b 10).

(V) Zusammenfassender Überblick über vier Hauptprobleme und ihre Lösungen (1461 b 9–25). Kritische Einwände gegen die Darstellung von

(1) „Unmöglichem" (τὸ ἀδύνατον) (1461 b 9–13) sind zu widerlegen unter Hinweis auf:
(a) die Dichtkunst (πρὸς τὴν ποίησιν)
(b) das Zweckmäßige (πρὸς τὸ βέλτιον)
(c) Meinungen (πρὸς τὴν δόξαν).

(2) „Unwahrscheinlichem" (τἄλογα) (1461 b 14 f.) sind zu lösen mit Verweis auf „das, was die Leute sagen" (πρὸς ἅ φασιν). Beispiele in den *AH*: 163 R³; 172 R³.

(3) „Widersprüchlichem" (τὰ δ᾽ ὑπεναντίως εἰρημένα) (1461 b 15–8) sind zu widerlegen durch Berücksichtigung der Ausdrucksweise sowie einer Differenzierung dessen, was der Dichter tatsächlich sagt und was Kritiker (denen es oft an „vernünftigen Ansichten" mangelt) ihm in den Mund legen. Beispiele in den *AH*: 146 R³; 148 R³; 157 R³.

(4) „Unwahrscheinlichem" (ἀλογίᾳ) und „moralisch Fragwürdigem" (μοχθηρίᾳ) (1461 b 19–21) sind danach zu beurteilen, ob sie dichterisch notwendig waren.

(VI) Rekapitulation der Probleme und Lösungen (1461 b 22–5): „Die zwölf Lösungen" entsprechen exakt den Ausführungen in (II), 1–6 und (III), 1–6. Die an dieser Stelle erwähnten „fünf Probleme" decken sich inhaltlich, wenn auch nicht immer in Reihenfolge und Anzahl, weitgehend mit den Erläuterungen in I, II und IV (vgl. oben).

(1) „Unmögliches" (ἀδύνατα), vgl. II.1; IV.1.

(2) „Unwahrscheinliches" (ἄλογα), vgl. IV.2; IV.4.

(3) „Schädigendes" (βλαβερά), vgl. II.4; II.6.

(4) „Widersprüchliches" (ὑπεναντία), vgl. IV.3.

(5) „Unrichtiges" im Hinblick auf eine andere Disziplin (παρὰ τὴν ὀρθότητα τὴν κατὰ τέχνην), vgl. I.3.; II.2.

C Literarhistorische Aspekte: zur Stellung der aristotelischen *AH* innerhalb der Homerkritik

Inhaltlich sind die Fragmente der *AH* Zeugnis einer interessanten Umbruchsituation. Sie reflektieren kritisch die voraristotelische Homerexegese und setzen gleichzeitig neue Akzente, die auf die Homerphilologie der Alexandriner vorausweisen. Von frühester Zeit an war Homer bevorzugter Schulautor, *Ilias* und *Odyssee* Gegenstand von Diskussionen und Kritiken der verschiedensten Art (vgl. Lamberton 1992, vii–xxv). Da die homerischen Epen als Referenzebene für das Identitätsbewusstsein der Griechen ständig präsent waren, ist es nicht verwunderlich, dass die spätere *Problemata*-Literatur von der Interpretation dieser Dichtungen ihren Ausgangspunkt genommen hat. Aristoteles war jedoch der Erste, der unseres Wissens der Erklärung und Interpretation Homers sowie seiner Verteidigung gegen frühere und zeitgenössische Kritiker ein vollständiges Buch, die *Aporemata Homerica*, gewidmet hat. Als Archeget der wissenschaftlichen Homerphilologie steht er an der Spitze der Homerkommentatoren. Dion von Prusa hat ihn in der 36. Rede als den Begründer der κριτική und γραμματική bezeichnet.

Gegenstand der Homerkritik waren von Anfang an nicht nur sprachlich schwer verständliche oder in späterer Zeit nicht mehr gebräuchliche Begriffe; vielmehr findet sich Kritik inhaltlicher, d.h. moralischer und religiöser Art, vor allem an der mythischen Darstellung der Götter als anthropomorph, bereits bei Xenophanes im 6. Jhdt. v. Chr. und, mit anderer Akzentuierung, bei Heraklit, vgl. VS 21 B 10–12; 22 A 22; 22 B 42. Als Reaktion darauf wird von Theagenes von Rhegium schon früh, ebenfalls im 6. Jhdt. v. Chr., eine von den hellenistischen Philosophenschulen (Stoa und Epikureismus) und dann in der Spätantike erneut aufgenommene Homerallegorese etabliert (vgl. dazu Long 1992, 41–66). Die allegorische Mytheninterpretation findet sich bei Aristoteles nur teilweise (vgl. 175 R^3), bei den Alexandrinern überhaupt nicht mehr.

Platon exemplifiziert seine Kritik an der Dichtung nach dem Maßstab philosophischer Wahrheit vorzugsweise an Homer, den er etwa 150-mal zitiert, vgl. *Polit.* II, III und X. In einer theologisch und moralisch geprägten Betrachtungsweise werden die Inhalte der Dichtung als ungeeignet für die Erziehung der Jugend verworfen. Die Kritik bezieht sich einmal auf den fehlenden Wahrheitsgehalt der dargestellten Mythen, in denen ein falsches Bild von der Natur des Göttlichen gezeichnet wird (II 377 c 7–383 c 7), dann auf die moralisch fragwürdige Porträtierung der Götter und Heroen, die, anstatt als Vorbild zu dienen, zur Nachahmung schlechter Verhaltensweisen ermutigen. Besonders negativ wird dabei die Darstellung des Achill bewertet (III 386 a 1–392 a 2).

Aristoteles setzt mit seiner Definition von Richtigkeit und Wahrheit von Dichtung dem von Platon geforderten absoluten Wahrheitsanspruch im Sinne seiner Philosophie ein in den *AH* fassbares, neues Konzept entgegen, innerhalb dessen die Dichtung als etwas Eigenständiges begriffen wird und nach dem ihr eigentlichen Wert zu beurteilen ist. Damit stellen die *AH*, zusammen mit dem 25. Kapitel der *Poetik,* eine systematische Verteidigung der homerischen Dichtung auf ästhetischer Grundlage dar (vgl. 151 R^3; 165 R^3; 166 R^3; 168 R^3; 172 R^3, wo Aristoteles die homerische Darstellung gegen platonische Sichtweisen verteidigt).

Die Beschäftigung mit lexikalischen und sprachlichen Problemen in *Ilias* und *Odyssee* ist, obwohl sich einige Beispiele in den *AH* nennen lassen, nicht eigentlich aristotelisch. Sie beginnt bereits mit den Sophisten, bei denen weniger literarische und inhaltliche Probleme im Vordergrund stehen, als vielmehr die Frage der Nutzbarmachung der Sprache für rhetorische Zwecke. Von Antisthenes sind mehrere Fragmente zur Homerkommentierung erhalten (F 51–62 Decleva Caizzi). Einige der dort behandelten Probleme werden direkt in den *AH* aufgegriffen (174 R^3 und 178 R^3); das bei Dion von Prusa überlieferte Antisthenes-Zitat (F 58 Decleva Caizzi), Homer orientiere seine Darstellung teils an der allgemeinen Ansicht, teils an der Wahrheit, scheint allerdings auf *Poet.* 25, 1460 b 7–11 vorauszuweisen (vgl. dazu auch Richardson 1975, bes. 77 f.).

Diesem Komplex kritischer Homerexegese gibt Aristoteles eine neue Richtung, indem er in den *AH* wie auch in der *Poetik* den vom Dichter geformten Mythos als etwas Eigenständiges textimmanent und nicht am Maßstab einer außerdichterischen Realität oder Moralität interpretiert. Die Epen werden stärker unter einem ästhetischen Aspekt wahrgenommen als dies vor Aristoteles der Fall war. So weicht eine bisher eher subjektive und an moralischen Richtlinien orientierte Betrachtungsweise einer neuen Art von Interpretation, bei der Kriterien wie der kompositorische Stil und Inhalt oder die Dramaturgie des Epos eine wichtige Rolle spielen ebenso wie die Forderung, Dichtung nach poetischen Kriterien anstatt nach Maßgabe des „Wahren" und „Richtigen" zu beurteilen (vgl. *Poet.* 25, 1460 b 13–21; 1460 b 22–1461 a 9; 1461 a 4–9; 1461 b 19–21). Unrichtig ist demnach nur, was gegen die Regeln der Dichtkunst verstößt (25, 1460 b 29–32).

Charakteristisch ist am Ansatz des Aristoteles ferner, dass er zur Lösung von Problemen eine Vielfalt möglicher Erklärungsmuster in Erwägung zieht und dabei nicht selten auf sein umfassendes, tief greifendes Wissen in Disziplinen wie etwa den Naturwissenschaften, der Psychologie, Geschichte oder Ethnologie zurückgreift, welches für die Kritik von Literatur fruchtbar gemacht wird. Parallelen zu anderen Schriften im *Corpus Aristotelicum* sind evident (145 R^3; 149 R^3; 150 R^3; 159 R^3; 160 R^3; 167 R^3; 168 R^3; 169 R^3; 177 R^3; zum historischen Aspekt vgl. Huxley 1979, 73–81).

Die in der *Poetik* und *AH* entwickelten Strategien der Homerinterpretation werden später (ab dem 3. Jhdt. v. Chr.) richtungsweisend für die alexandrinischen Gelehrten, zu deren Hauptvertretern Zenodot von Ephesos, Aristophanes von Byzanz und Aristarch von Samothrake zählen. Letzterer wird von Athenaios (XV 671 F) als der „Gelehrteste" (γραμματικώτατος) bezeichnet. Während der Tätigkeit dieser vorwiegend sprachlich-sachlich orientierten Philologen entstanden die ersten *recensiones* (ἐκδόσεις), Vorläufer unserer modernen Texteditionen, sowie, auf Initiative des Aristarch, erste systematische Texterklärungen in Form eines fortlaufenden Zeilenkommentars (ὑπόμνημα).

Aus dem Zeugnis zahlreicher Scholien geht hervor, dass insbesondere bei der Homerkommentierung des Aristarch (neben textkritischen und sprachlichen Problemen und Realien) Erklärungen auf ästhetischer Grundlage einen wesentlichen Bestandteil ausmachten (vgl. Latacz 2000, 9–12; zu Aristarch bes. Porter 1992, 67–114). Hinter Aristarchs bei Porphyrios (I 297, 16) überlieferten und im D-Scholion (Hom. *Il.* V 385/Z[s] van Thiel) genauer ausgeführten Maxime „Homer aus Homer erklären" (Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν) steht das Konzept einer an der Dichtung selbst ausgerichteten Homerinterpretierung, die die in der *Poetik* entwickelte Theorie und Terminologie reflektiert und mit ihr aufs Engste verbunden ist. Die im Scholion überlieferte Forderung, „das von Homer Ausgesagte (τὰ φραζόμενα ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ) mehr als Dichtung zu verstehen (μυθικώτερον ἐκδέχεσθαι), anstatt die Zeit mit Dingen zu verschwenden, die der Dichter nie gesagt hat (μηδὲν ἔξω τῶν φραζομένων ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ περιεργαζομένους)", bezieht sich auf eine homerische Mythendarstellung, die Gigantomachie. Sie wird auf rein poetischer Ebene als „traditionelle Geschichte" (μῦθος) gegen allegorische Interpretationen sowie möglicherweise auch gegen Platons Anspruch auf dichterische Wahrheit (*Polit.* II 378 b 8–d 3) verteidigt.

Wie Aristoteles betrachtet Aristarch hier tradierte Erzählungen als Material für die Dichtung, die ihrerseits allein nach poetischen, unabhängig von von außen an sie herangetragenen (etwa moralischen) Kriterien zu beurteilen ist. Der Text allein ist der Schlüssel zu seinem Verständnis und aus sich heraus erklärbar (in dem Scholion steht „Homer" als Metonymie für die „homerische Dichtung"), vgl. dazu *Poet.* 25, 1461 b 15–8 (Konzentration darauf, was der Dichter selber sagt: ἃ αὐτὸς λέγει); *Poet.* 25, 1461 b 9 f.; Mythische „Unmöglichkeiten" (ἀδύνατα) liegen in der Natur des Mythos und können dem Dichter nicht vorgeworfen werden; sie sind auf der Grundlage der Dichtung selbst (πρὸς τὴν ποίησιν) zu beurteilen. Zur Darstellung von Übernatürlichem vgl. die sprachliche Übereinstimmung von Aristarchs Kommentar (H-, T-, Q-, M-Schol. *Od.* III 71: δοτέον δὲ τῷ ποιητῇ τὰ τοιαῦτα) mit *Poet.* 25, 1460 b 13 (δίδομεν γὰρ ταῦτα τοῖς ποιηταῖς). Sowohl Aristoteles als auch Aristarch fordern die Anerkennung der Eigenständigkeit des

tradierten Mythos, vgl. A-Schol. *Il.* XX 40 *b.*[1]; 147*a* mit *Poet.* 14, 1453 b 22–6 und 163 R[3]; 172 R[3].

Neben Übereinstimmungen hinsichtlich der Mytheninterpretation gibt es zwischen Aristoteles und Aristarch evidente Parallelen auch hinsichtlich der Forderungen nach poetischer Einheit und Linearität der Handlung (vgl. A-Schol. *Il.* I 504*a*; II 724*a*; XI 604*b* mit *Poet.* 15, 1454 a 33–1454 b 1) sowie der Lösungen zur Darstellung von Unwahrem, Unmöglichem, Unwahrscheinlichem und Unangemessenem (vgl. A-Schol. *Il.* VIII 230*a*; II 212–6 (πιθανώτερον); VI 433–9 (ἀνοίκειοι οἱ λόγοι) mit *Poet.* 9, 1451 a 36–8; 9, 1451 b 8–10; 10, 1452 a 18–21; 25, 1461 a 4–9; 1461 b 9–13; 1461 b 19–21; 142 R[3]; 150 R[3], 163 R[3]).

Beide würdigen Homer als Meister seines Fachs, vgl. A-Schol. *Il.* II 681*a* (φιλοτέχνως) mit *Poet.* 24, 1460 a 5–6; 4, 1448 b 28 f. Entscheidend ist, dass bei Aristarch, wie bereits vor ihm bei Aristoteles, die ästhetische Dimension der Dichtung im Mittelpunkt steht: Dichtung ist aus der Dichtung heraus zu lesen und gemäß der ihr eigenen Besonderheiten zu beurteilen. Nur dann ist ihr eigentlicher Wert zu würdigen. Es ist also in erster Linie die von Aristoteles entwickelte Theorie des „Poetischen“ (vgl. ποιητικόν 142 R[3]) als einem entscheidenden Kriterium bei der Homerexegese, die für die alexandrinische Kommentierung richtungsweisend wird. Dabei gilt die Dichtung als eigenständige Kategorie, die nach den ihr eigenen, i.e. ästhetischen Maßstäben zu interpretieren ist (vgl. T-Schol. *Il.* IV 491*b.* mit 142 R[3]). Eine Erklärung des Aristarch ὡς ποιητικὸν παραιτεῖται („weil es die Dichtung so erfordert“, T-Schol. *Il.* IV 491) reflektiert den von Aristoteles (*Poet.* 25, 1461 b 11) konzedierten Anspruch auf Eigenständigkeit von Dichtung und Dichter bei einer Rechtfertigung für Unmögliches: πρὸς τὴν ποιητικήν („aufgrund dichterischer Erfordernisse“). Das aristarchische (Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν) entspricht also im Grundgedanken genau der aristotelischen Maxime, die Dichtung „im Hinblick auf die Dichtkunst“ zu verstehen (vgl. *Poet.* 1461 b 11, daneben 1447 a 1; 1449 a 8).

142 R[3]

Kontext: Der von Zeus geschickte Oneiros („Unheilstraum“) rät Agamemnon zum Angriff auf Troia und sagt ihm den Sieg voraus. Dieser stellt daraufhin seinen Kriegern die sofortige Abfahrt in Aussicht, um ihre Kampfesmoral zu testen. Als die von Agamemnon erhoffte Reaktion ausbleibt und der entgegengesetzte Effekt eintritt (alle rennen zu den Schiffen), wird der drohende Abzug durch Athenes Eingreifen verhindert: Sie inspiriert Odysseus dazu, das Heer von der Flucht abzuhalten.

Die Homerkommentatoren kritisierten Agamemnons „Diapeira“ deshalb, weil das damit verbundene Problem (Abfahrt) nur durch göttliches Einwir-

ken (ἀπὸ μηχανῆς) gelöst werden konnte (λύειν hier im Sinne von „lösen einer Krise").

Der in den *AH* angeführte Gedanke, dass Handlungen folgerichtig auseinander hervorgehen müssten (ἐξ αὐτοῦ τοῦ μύθου), findet sich so wörtlich in der *Poetik* (15, 1454 a 37–b 2), wo die Behebung von Krisen durch göttliches Eingreifen explizit zugunsten von Lösungen, die sich aus der Handlung selbst ergeben, verworfen wird (τὰς λύσεις τῶν μύθων ἐξ αὐτοῦ δεῖ τοῦ μύθου συμβαίνειν). Aristoteles übt dabei Kritik an der Tragödie des Euripides (*Medea*), die mit der Flucht der Protagonistin durch einen „Kunstgriff" (ἀπὸ μηχανῆς, hier im technischen Sinne eines „deus ex machina") endet; er lobt jedoch „die Geschichte mit der Abfahrt" in der *Ilias* als vorbildlich. Die Begründung ist in den *AH* näher ausgeführt: Er verteidigt die göttliche Intervention als „dichterisch", weil sie (im Gegensatz zur Erscheinung des Helios in der *Medea*) keinen „Kunstgriff" darstellt, sondern eine wahrscheinliche, sich aus der Handlung natürlich entwickelnde Lösung (εἰωθότα): Athene erscheint im Epos nicht als ‚dea ex machina', sondern greift in ihrer vom Mythos festgelegten Rolle als Helferin der Griechen ins Geschehen ein, vgl. dazu auch die Forderung in der *Poetik*, wonach beim Tragödienplot einzelne Ereignisse aus vorausgehenden Handlungen nach den Regeln der Notwendigkeit (κατὰ τὸ ἀναγκαῖον) bzw. Wahrscheinlichkeit (κατὰ τὸ εἰκός) zu folgen haben (7, 1450 b 25–31; 9, 1451 a 36–8; 9, 1451 b 8–10; 10, 1452 a 18–21).

Die Darstellung der „Diapeira" ist darüber hinaus auch unter einem anderen Gesichtspunkt zu verteidigen: Der Dichter soll Gefahren einführen und darf um der Dichtung selbst willen Unmögliches darstellen, wenn sie dadurch um ein Element des „Erschreckens" oder der „Verwunderung" (ἐκπληκτικώτερον) bereichert wird, vgl. dazu *Poet.* 25, 1460 b 25 und 1461 b 9–13 mit κινδύνους παρεισάγειν in den *AH*. Aristarch bezeichnet die Episode als „homerisch" (Ὁμηρικῶς ἔχοντα), vgl. A-Schol. *Il.* II 156–69. Bei Platon wird die Sendung des Traums durch Zeus als Beispiel für eine falsche Darstellung des Göttlichen kritisiert, vgl. *Polit.* II 382 e 4–383 a 7.

Bei Aristoteles werden in beiden Schriften an der Dichtung selbst orientierte ästhetische Kriterien (Folgerichtigkeit der Handlung, Spannungsmomente) zum Maßstab bei der Beurteilung von Literatur erhoben. Da die homerische „Diapeira" in den *AH* bereits ausführlich diskutiert worden war, brauchte Aristoteles bei der Diskussion des *deus ex machina* der Tragödie in der *Poetik* nur noch kurz auf diese Parallele im Epos zu verweisen.

143 R[3]

Kontext: Auf Athenes Befehl, Odysseus solle das zur Abfahrt entschlossene Heer zum Bleiben überreden, wirft dieser seinen Mantel von sich und eilt zu den Schiffen, um die Männer zurückzuhalten.

In diesem Fragment äußert sich Aristoteles zu einer negativen Beurteilung der homerischen Darstellung unter dem Gesichtspunkt des Angemessenen (πρέπον). Dabei wird die von Kritikern als unangemessen empfundene Verhaltensweise des Odysseus in Relation zu den aus der Abfahrt der Achaier resultierenden Konsequenzen gesetzt. Durch das Wegwerfen des Mantels erregte Odysseus die Aufmerksamkeit des Heeres, konnte es zum Bleiben überreden und verhinderte dadurch die Abfahrt. Die Verteidigung von Odysseus' Reaktion findet ihre theoretische Grundlage in der in *Poet.* 25, 1461 a 4–9 erhobenen Forderung, wonach Handlungen nicht an sich, sondern hinsichtlich ihres Zeitpunkts, Zwecks (wie etwa der Verhinderung eines schlimmeren Übels) etc. zu beurteilen seien. Aristoteles verweist in diesem Zusammenhang auf einen auch bei Demosthenes (XIX 252) und später bei Plutarch (*Solon* 8) überlieferten Bericht über ein ähnliches Verhalten des Solon, der durch extravagantes Auftreten Aufmerksamkeit erregte, um mit seiner Elegie *Salamis* die Athener zum Kampf gegen Megara anzuspornen (F 1 West). Es ist charakteristisch für die aristotelische Homerexegese, dass sie ein außerliterarisches Kriterium wie die Frage nach der Angemessenheit nicht gelten lässt. Dagegen führte bei den Alexandrinern eben diese Bewertungskategorie zu vielen Athetesen und Konjekturen, vgl. z.B. die unterschiedliche Bewertung der Besorgnis der Thetis über das mangelnde Interesse ihres Sohnes an Nahrung und Beischlaf (*Ilias* XXIV 130–2). Aristarch tilgt diese Verse aufgrund ihrer Unangemessenheit, während sie für Aristoteles innerhalb der Diskussion über Begierden ein Grundprinzip menschlicher Natur (οἷα ἔστιν) ausdrücken, vgl. *EN* III 11, 1118 b 11.

144 R[3]

Kontext: In der *Ilias* besitzen bis auf Menelaos alle Helden, sogar die Greise Nestor und Phoinix, Nebenfrauen (*Il.* XI 624 f.; IX 451–3).

In diesem bei Athenaios überlieferten Problem geht es um eine von Homerkritikern als merkwürdig empfundene Verhaltensweise des Menelaos, der als Einziger ohne Nebenfrau dargestellt wird. Aristoteles betrachtet in seiner Lösung die widernatürliche Enthaltsamkeit des Menelaos zunächst im Hinblick auf dessen besondere persönliche Situation innerhalb der *Ilias*. Die Enthaltsamkeit ist entweder ein Liebesbeweis oder wird von Menelaos als bewusste, taktische Maßnahme eingesetzt, um Helena leichter zur Rückkehr zu bewegen und so das Ziel des Krieges zu erreichen; zu einer Interpretation des Sexualtriebs als eines natürlichen Bedürfnisses gesunder Jugendlicher und Erwachsener vgl. *EN* III 11, 1118 b 11. Gleichzeitig äußert Aristoteles Bedenken gegenüber der von anderen Kommentatoren vorausgesetzten, auf einem ungerechtfertigten Vorwurf des Thersites gegründeten Annahme (*Il.* II 226–8), dass alle Helden kriegsgefangene Frauen selbstverständ-

lich als Nebenfrauen gebrauchten. Mit dem Hinweis, dass Kriegsgefangene nicht notwendigerweise sexuelle Dienste zu leisten hätten, sondern als Siegesbeute in erster Linie symbolischen Wert besäßen, gibt Aristoteles zu bedenken, dass überhaupt nicht davon auszugehen sei, dass alle Helden automatisch mit den erbeuteten Frauen schliefen. Daraus folgt, dass das Verhalten des Menelaos nicht als unnatürlich zu bewerten, sondern auch aus den Gepflogenheiten im Umgang mit Kriegsbeute heraus zu erklären sei. Demnach hält Homer sich in seiner Schilderung an Konventionen der von ihm dargestellten Zeit; zur Theorie vgl. *Poet.* 25, 1460 b 10. Laut *Ilias* ist die Übergabe der Briseis an Agamemnon für Achill tatsächlich primär der Verlust eines Ehrengeschenks (vgl. *Il.* I 135; 161–3; 184 f.; 213 f.; 276; 356; 392; ähnlich Chryseis *Il.* I 118–20), allerdings schloss der Besitz einer Nebenfrau durch einen Anführer in aller Regel sexuellen Umgang mit ein (vgl. Kirk 1985, ad *Il.* II 232–3). Der Interpretationsansatz des Aristoteles ist am literarischen Kontext und, möglicherweise, an den im Epos dargestellten Verhaltensweisen orientiert. Eine weitere Eigenheit des Menelaos behandelt Aristoteles ferner in 156 R^3, vgl. Kommentar.

145 R^3

Kontext: Odysseus sucht die Achaier, als sie im neunten Kriegsjahr vor Erreichen ihres Ziels nach Hause fahren wollen, von der Abfahrt abzuhalten mit dem Hinweis auf Aulis, wo man auch lange hat warten müssen. Dort war ein Wunderzeichen (τέρας) erschienen, bei dem eine Schlange acht junge Sperlinge einschließlich ihrer Mutter (also neun Vögel) gefressen hatte und anschließend zu Stein erstarrt war. Odysseus berichtet ferner, Kalchas habe das Zeichen in dem Sinn gedeutet, dass die Achaier Troia nach neun Jahren erobern würden. In unserer *Ilias* wird die Versteinerung (ohne Deutung) nur im Bericht des Odysseus erwähnt, während Kalchas selbst sie nirgends anspricht oder interpretiert (*Il.* II 305–29).

Das Scholion, das die Interpretation des Aristoteles zu dieser Homer-Stelle enthält, ist schwierig. Es ist in seiner Textgestalt nicht völlig gesichert und im Aufbau unklar, da die Deutung des Sperlingsfraßes und der Versteinerung durcheinander gehen.

Zum Text: (a) „die Anzahl der Jahre" (τὰ ἔτη, Z. 10 R^3) ist eine Konjektur von Rose, die, wie der folgende begründende Satz zeigt, wohl richtig ist; vgl. dagegen Gigon, der dieser Konjektur nicht folgt und den Text mit anderen, nicht überzeugenden Interpunktionen zu verbessern sucht; (b) „wahrscheinlich" (μή ποτ' οὖν, Z. 16 R^3): der Kontext verlangt eine positive Aussage, vgl. auch „wenn" (εἰ μὴ ἄρα, Z. 7 R^3), da sich sonst ein Widerspruch zu der Aussage im Scholion darüber ergibt, dass die Deutung der Versteinerung als Langwierigkeit (und Härte) des Krieges die des Aristoteles ist; zur Bedeutung

von μή ποτ' οὖν vgl. H. Menge, Repetitorium der griechischen Syntax, München [9]1961, 159 Anm. 6.

Das mit dieser *Ilias*-Passage verbundene Problem ist folgendes: Homer gibt in seiner Darstellung eine Interpretation des Vogelfraßes, nicht aber der Versteinerung der Schlange. Für Aristoteles als Biologen und Empiriker bedarf nicht das Auffressen der Vögel, welches ein natürlicher Vorgang ist, einer Erklärung, sondern die Versteinerung der Schlange, da sie ein übernatürliches Wunderphänomen darstellt. Dabei lässt Aristoteles, der ausschließlich auf den Homertext rekurriert, unberücksichtigt, ob Kalchas in dem ursprünglichen Kontext in Aulis, auf den sich Odysseus in seinem Bericht bezieht, die Versteinerung nicht doch angesprochen und gedeutet haben könnte.

Laut Scholion werden zwei Deutungen diskutiert: (i) Die Versteinerung bezieht sich auf die Unmöglichkeit der Heimkehr. Von welchen Homerinterpreten diese Deutung stammt, wird nicht gesagt. Aristoteles lehnt sie aber ab, erstens unter Hinweis auf die Existenz von Troia-Heimkehrern, wonach die Prophezeiung unrichtig gewesen wäre; zweitens im Hinblick auf die in *Ilias* II geschilderte Situation, in der die Erwähnung einer solchen Deutung kontraproduktiv gewesen wäre, da Odysseus die Achaier kaum an der vorzeitigen Abfahrt hätte hindern können, wenn sie befürchten mussten, gar nicht mehr nach Hause zurückkehren zu können. Im Hinblick auf den Kontext der *Ilias* ist es daher nur konsequent, wenn Homer die Versteinerung nicht deuten lässt. (ii) Die Versteinerung weist auf die Langwierigkeit des Krieges hin. Aber auch dies kann nach der Argumentation des Aristoteles kein Furcht erregendes Wunderzeichen mehr sein, da diese Prognose im neunten Kriegsjahr bereits eingetreten war. Auch hier argumentiert Aristoteles ausschließlich aus dem Kontext der *Ilias* heraus und lässt unberücksichtigt, dass eine solche Deutung der Versteinerung aus dem Munde des Kalchas in Aulis sehr wohl den Charakter eines in die Zukunft gerichteten Wunderzeichens hätte haben können. Dass hier die Deutung des Aristoteles vorliegt, erwähnt der Scholiast im weiteren Verlauf des Textes, mit dem Zusatz, es sei auch die Härte des Krieges gemeint. Weiterhin werden andere Erklärungen angeführt, die mit Aristoteles nichts zu tun haben (in voller Länge bei Gigon).

Die Ausführungen des Scholions bezüglich der Korrespondenz zwischen der Zahl der von der Schlange verschlungenen Vögel (neun) und der Anzahl der Kriegsjahre lassen erkennen, dass deren Richtigkeit angezweifelt wurde, da Troia erst im zehnten Jahr erobert wurde. Derartige Einwände werden aber als unberechtigt angesehen durch die Überlegung, Kalchas habe mit seiner Erklärung nur die vollen Jahre berücksichtigt, während Troia zu Beginn des zehnten Jahres erobert wurde. Welche Position dabei die aristotelische ist (Zweifel oder Bestätigung), lässt der Text nicht erkennen. Wahrscheinlich geht der ganze Gedankengang auf Aristoteles zurück. Ohne Aristoteles ex-

plizit als Quelle zu benennen, kritisiert Cicero (145, 2) die Analogie zwischen Sperlingen und Jahren im Hinblick auf das Größenverhältnis, wonach ein kleiner Sperling für die Einheit eines Jahres stünde. Geht Ciceros Stellungnahme auf die *AH* zurück, hätten wir ein Zeugnis für ihre Benutzung durch Cicero, der an dieser Stelle eine lateinische Übersetzung der gesamten Homerszene einfügt und dabei fälschlich Agamemnon als Redner bezeichnet.

146 R[3]

Kontext: Es geht um unterschiedliche Angaben zur Anzahl der Städte auf Kreta in *Ilias* (einhundert Städte) und *Odyssee* (neunzig Städte).

Dieses Fragment ist schwierig, da die aristotelische Lösung, wie sie hier formuliert ist, nicht auf die Beispiele aus *Ilias* und *Odyssee* zuzutreffen scheint. Aus diesem Widerspruch ergeben sich Folgerungen für die Integrität des Fragments.

Dem Wortlaut des Scholions zufolge besteht die Lösung darin, dass Homer seine mythischen Figuren (bezeichnet mit „alle" πάντες, Z. 7 R[3]) untereinander (ἀλλήλοις, Z. 8 R[3]) widersprüchliche Aussagen machen lässt. An den in unserem Fragment als Beispiele aufgeführten Stellen in *Ilias* und *Odyssee* widersprechen sich jedoch nicht zwei mythische Charaktere, vielmehr handelt es sich an der *Ilias*-Stelle um eine Aussage des Dichters Homer (in Ichform innerhalb des Schiffskatalogs *Il.* II 649), an der *Odyssee*-Stelle um eine Aussage einer seiner Erzählfiguren, Odysseus (im Dialog mit Penelope, *Od.* XIX 173). Das Problem besteht offenbar in unterschiedlichen Angaben auf Autorebene einerseits und Protagonistenebene andererseits. Im Scholienzitat werden also zwei unterschiedliche Sachverhalte angesprochen: (i) Widersprüche zwischen Aussagen von Gestalten und denen Homers („Problem"); (ii) Widersprüche von mythischen Gestalten untereinander ohne Bezug auf den Dichter selbst („Lösung"); dies wird bei Porphyrios auch andernorts behandelt (vgl. zu *Il.* VI 265; 488).

Der griechische Sprachgebrauch ist eindeutig: „alle" (πάντες) kann nicht im Sinne von „einzelne Figuren und Homer" verstanden werden. Ähnlich kann sich ἀλλήλοις („untereinander") nur auf Subjekte beziehen, die auf gleicher Ebene kommunizieren (hier: Epenfiguren untereinander), auf keinen Fall kann es Beziehungen zwischen Figuren und gleichzeitig zwischen Figuren und Homer bezeichnen. Das ist sprachlich ausgeschlossen. Der Dativ αὐτῷ ist demnach eindeutig ein Dativus auctoris (wie in bT-Schol. Hom. *Il.* II 3*b.*) und kann nicht (wie vom Kontext des Beispiels verlangt) im Sinne von „wie er" (= Homer) aufgefasst werden.

Das kann aber nur bedeuten, dass die zwei aus Porphyrios (48, 25–29 und 49, 7–9) entnommenen Passagen gar nicht *ein* Fragment bilden, sondern dass die aristotelische Lösung ursprünglich auf einen anderen Kontext bezo-

gen war, in dem sich zwei epische Gestalten widersprachen, nicht Homer und eine seiner Erzählfiguren. Dann aber kann die Lösung des Aristoteles erst später (von Porphyrios?) auf diesen Typ eines ἐναντίον bezogen worden sein. Dem Scholion zufolge darf aber als gesichert gelten, dass Aristoteles derartige Unstimmigkeiten in den Epen damit erklärte, Homer habe seine Gestalten und ihre Stellungnahmen individualisiert und relativiert; aus diesem Grunde können Aussagen, je nach Verschiedenheit von Sprechern und Sprechsituation, auch voneinander abweichen; zur Relativität von Stellungnahmen vgl. auch die Theorie in *Poet.* 25, 1461 a 4–9.

Dieser Ansatz nimmt das aus Porphyrios rekonstruierbare und auf Aristarch zurückgehende Erklärungsprinzip der λύσις ἐκ τοῦ προσώπου vorweg, bei dem scheinbare Widersprüche der Aussagen der πρόσωπα (dichterische „Erzählfiguren") durch Hinweis auf deren subjektive Motive (Absicht, Affekt) und individuelle Situation aus dem Gesamtkontext heraus gelöst werden können; zum Begriff vgl. Porph. *Il.* III 122 (I 55, 4); XIV 434 (I 199, 7); zur Definition Porph. *Il.* VI 265 (I 99, 22–100, 9), wo die unterschiedlichen Stellungnahmen zur Wirkung des Weins aus dem Munde von Hektor und Hekabe auf ihren jeweiligen Standpunkt zurückgeführt und ausdrücklich nicht als ein Widerspruch des Dichters verstanden werden; zur λύσις ἐκ τοῦ προσώπου vgl. Dachs (1913, bes. 11 ff.).

Möglicherweise ist aber die bei Porphyrios im Anschluss angeführte Alternativlösung, die sich eindeutig auf das Problem der widersprüchlichen Zahlenangaben bezieht, die des Aristoteles (I 49, 7 f., nicht zitiert in 146 R³). Demnach ist, in Analogie zu Hom. *Il.* II 448 (einhundert Zotteln an Athenes Aigis) und Hes. *Op.* 456 (einhundert Hölzer des Wagens), die Zahl „hundert" nicht wörtlich, sondern als Metapher (μεταφορά) für eine unbestimmte große Anzahl aufzufassen, vgl. dazu auch Hintenlang (1961, 67 mit Anm. 1). Diese Variante scheint auf die in *Poet.* 21, 1457 b 11–13 definierte Form der Metapher zurückzugehen, bei der ein die spezielle Art bezeichnender Begriff auf die gesamte Gattung „übertragen" wird (ἀπὸ τοῦ εἴδους ἐπὶ τὸ γένος), so dass in dem dort behandelten Beispiel (*Il.* II 272) die Zahl „zehntausend" dann einfach für „viele" stehen kann (vgl. auch Kommentar zu 149 R³). Eine andere, an der Tradition der Heimkehrergeschichten orientierte Lösung ist von Herakleides Pontikos überliefert, derzufolge Homer den Odysseus die Zahlenangabe der *Ilias* nach der Zerstörung zehn kretischer Städte bei der Rückkehr des Idomeneus aus Troia präzisieren lässt (Porph. I 48, 29–49, 7 = F 171 Wehrli, nicht in R³); zu diesen Mythen vgl. Apollodoros, *Epit.* VI 10; HQ-Schol. *Od.* XIX 145; zur abweichenden Zahlenangabe vgl. auch Strabon X 4, 15 mit Verweis auf Ephoros (FGrHist 70 F 146).

147 R[3]

Kontext: Die Teichoskopie. Helena bringt gegenüber Priamos ihre Verwunderung darüber zum Ausdruck, dass ihre Brüder Kastor und Polydeukes nicht unter den Heerführern erscheinen und vermutet, sie seien entweder nicht von Sparta mit nach Troia gezogen oder sie blieben dem Kampf fern aus Scham oder Furcht vor Schmähungen bezüglich ihrer Schwester (*Il.* III 236–42).

Die Kritiker haben der homerischen Dichtung an dieser Stelle einen Mangel an innerer Logik vorgeworfen. Es geht um die Gründe für Helenas Unwissenheit hinsichtlich des Verbleibs ihrer Brüder, die angesichts des bereits neun Jahre andauernden Krieges verwunderlich ist. Aristoteles verteidigt die homerische Darstellung zunächst unter Berücksichtigung des Gesamtkontexts der *Ilias*. Daraus zieht er Rückschlüsse auf Helenas Lebenssituation in Troia. Ihre Unwissenheit ist demnach einmal zurückzuführen auf ihre Isolation von potentiellen Informanten, da Paris die Frau, um deren Rückeroberung willen der Krieg geführt wurde, aus Sicherheitsgründen gezielt von griechischen Kriegsgefangenen abschirmen musste (i); vgl. dazu auch bT-Schol. Hom. *Il.* III 236 *a*. Einem alternativen Lösungsansatz zufolge (ii) geht es dem Dichter um eine indirekte positive Charakterzeichnung der Helena, deren Unwissenheit bezüglich ihrer Brüder er als Zeichen einer vornehmen Zurückhaltung in Kriegsangelegenheiten interpretiert wissen will. Auch diese Lösung ist vereinbar mit dem Kontext der *Ilias*, wo Helena insgesamt positiv charakterisiert wird; zu ihrem Schuldbewusstsein vgl. etwa *Il.* VI 344–58. Nicht überliefert ist eine Stellungnahme des Aristoteles zu der im Scholion angedeuteten und offensichtlich ebenso diskutierten Frage nach der Motivation des Dichters, Helena ihre Brüder Kastor und Polydeukes erwähnen zu lassen, obwohl diese Äußerung weder durch Priamos veranlasst noch für die Fortführung der Handlung relevant ist.

148 R[3]

Kontext: Stellvertretend für die Heere schließen Priamos und Agamemnon unter Eid die Verträge, wonach der Sieger im Zweikampf des Paris gegen Menelaos Helena und die Schätze, gegebenenfalls zuzüglich einer Buße, erhalten soll. Damit verbunden ist die feierliche Verwünschung derjenigen Partei, welche durch den Beginn von neuen Feindseligkeiten einen Bruch der Verträge herbeiführen sollte (*Il.* III 270–301). Agamemnon verbucht den Duellsieg zwar für Menelaos (*Il.* III 457), da Paris aber nicht geschlagen, sondern von Aphrodite entrückt wird, liefern die Troianer, da kein Sieger oder Verlierer feststeht, Helena nicht aus. Mit dem auf göttlichen Beschluss herbeigeführten Pfeilschuss des Pandaros auf Menelaos wird der vereinbarte Waffenstillstand gebrochen, womit eine Verletzung der Eide einhergeht (*Il.* IV).

Der Niedergang Troias wurde in der Homerkritik offenbar mit der Frage verbunden, inwiefern die Troianer durch das beschworene Abkommen mit den Griechen und den Vertragsbruch durch Pandaros selbst dafür die Verantwortung trugen. Daran geknüpft war das Problem der Definition des genauen Tatbestands. Dieses wurde kontrovers diskutiert: Beruhte die Verfehlung auf einem Meineid oder Eidbruch der Troianer? Einige nicht näher bezeichnete Homerkommentatoren vertraten wohl die Ansicht, der Homertext suggeriere in diesem Punkt, dass die Troianer sich nach dem Duell „meineidig" verhielten, da sie Helena nicht auslieferten. Die Kritiker dieser Theorie verteidigten die Troianer offenbar gegen diesen Vorwurf mit dem Argument, die Troianer hätten bezüglich des Eides, der die Auslieferung Helenas an den Tod des Paris im Duell knüpfte, kein Unrecht getan und seien so auch nicht meineidig geworden. Aristoteles scheint sich dieser Auffassung anzuschließen und stützt sie unter Berufung auf den Text mit dem Hinweis, dass die von Homer üblicherweise verwendete Formel fehle. Er gibt dem Problem dann eine neue Richtung, indem er sowohl den Tatbestand als auch die Ursache für den Niedergang Troias neu definiert. Die mit dem Pfeilschuss des Pandaros hervorgerufene Beendigung des Waffenstillstands sei ein Eidbruch, der von einem Meineid zu unterscheiden sei (τὸ δὲ βλάψαι οὐκ ἔστιν ἐπιορκῆσαι). Dennoch sei der Niedergang Troias nicht auf den Eidbruch zurückzuführen, sondern auf den Fluch, den die Troianer im Falle eines Eidbruchs über sich selbst ausgesprochen hatten (vgl. *Il.* III 298–301). Aristoteles verweist dabei auf die Äußerung Heras, die diese potentielle Selbstverwünschung für ihr Ziel, den Untergang Troias, bewusst einsetzt (*Il.* IV 64–7). Aristoteles' neuer Lösungsansatz zu Tatbestand und Ursache ist textimmanent und am Kontext der *Ilias* orientiert; zum Thema ‚Eide' vgl. auch *Rhet.* I 15, 1377 a 7–b 11; *Rhet. ad Alex.* 17, 1432 a 33–b 10; zum Begriff des Meineids bei den Griechen vgl. R. Hirzel, Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte, Leipzig 1902, 75–9, bes. 77 mit Anm. 2.

149 R[3]

Kontext: In *Il.* III 277 ruft Agamemnon unter anderen Göttern auch Helios als Zeugen für das vor dem Zweikampf zwischen Paris und Menelaos geschlossene Abkommen an und apostrophiert ihn als einen Gott, „der alles erspäht und alles hört".

Anders als im Text von R[3] abgedruckt, ist Helios an den Homer-Stellen wie auch in diesem Fragment als personifizierter Gott, nicht als Gestirn aufzufassen (vgl. die Editionen von Monro/Allen und West). Wie in 146 R[3] hat die Homerkommentierung an dieser Stelle widersprüchliche Aussagen in *Ilias* und *Odyssee* beanstandet, da Helios, anders als in *Il.* III 277 behauptet, in *Od.* XII 374 f. nicht „alles" sieht und von seiner Botin Lampetie über die

Tötung seiner Rinder benachrichtigt werden muss; zu einer vom Scholion divergierenden Lesart von Vers 375 vgl. Heubeck (1989, ad loc.). In Verteidigung der homerischen Darstellung gibt Aristoteles drei Möglichkeiten zur Lösung des Widerspruchs, auf sprachlicher Ebene (i und ii) sowie (iii) unter Hinweis auf die aus dem Redekontext abgeleitete Intention des sprechenden Agamemnon (ἐκ τοῦ προσώπου), vgl. dazu auch Kommentar zu 146 R³.

(i) differenziertere Betrachtung des „alles" im Hinblick auf die Ausdrucksweise (λέξις): In dieser Lösung legt Aristoteles als Naturwissenschaftler – entgegen der traditionellen Auffassung von Helios als einem mythischen Wesen – das Konzept des Gottes als Personifikation bzw. Allegorie der Sonne zugrunde, deren ‚Blickfeld' von ihrem jeweiligen Stand zu einer bestimmten Tageszeit abhängt. Demnach sieht und hört Helios zwar „alles", jedoch nicht zur gleichen Zeit, vgl. H-, V-Schol. Hom. *Od.* XII 374 sowie Gigon 373 (Porph. II 114, 7–13, Text nicht in R³). Der Begriff „alles" ist also nicht absolut, sondern relativ aufzufassen; zu einer Theorie dieser Interpretation vgl. den in *Poet.* 25, 1461 a 31–3 formulierten Grundsatz, wonach Ausdrükke, die einen Widerspruch implizieren, hinsichtlich ihrer verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten im jeweiligen Kontext zu untersuchen sind. Ein wohl auf Aristoteles zurückgehender Lösungsansatz liegt auch im B-, Q-Schol. *Od.* XII 374 zugrunde, wo πάντα („alles") unter Hinweis auf die Ausdrucksweise (λέξει) im Sinne von πλεῖστα („das meiste") interpretiert wird. Diese Lösung entspricht genau der in der *Poet.* 21, 1457 b 11–13 definierten Form einer Metapher, bei der die zur Bezeichnung einer Spezies verwendete Formulierung in „Übertragung" auf die gesamte Gattung bezogen wird (ἀπὸ τοῦ εἴδους ἐπὶ τὸ γένος). In dem angeführten Beispiel (*Il.* II 272) steht die Zahl „zehntausend" dann einfach für „viele". Das Beispiel im Scholion stimmt mit *Poet.* 25, 1461 a 18–20 überein, wo nach dem selben Muster πάντες („alle") als Metapher interpretiert und in der Bedeutung von πολλοί („viele") aufgefasst wird; zum Gebrauch der Metapher vgl. auch Kommentar zu 153 R³.

(ii) Interpretation als Analogie: Als Nymphe und Tochter des Helios (*Od.* XII 132 f.) agiert Lampetie (λαμπετάω: „scheinen", „strahlen") nach mythischer Vorstellung als seine individualisierte und personifizierte Botin, die die Geschehnisse durch ihren Bericht gleichermaßen ‚sichtbar' macht. Verhält sie sich aber zu Helios wie der Sehsinn zum Menschen (Lampetie : Helios; Sehsinn : Mensch), dann fungiert sie nicht als externe Vermittlerin, sondern bezeichnet die Sehfähigkeit des Sonnengottes selbst; zum Sehsinn in Analogie zum Verstand bei Aristoteles vgl. z.B. *De anim.* 408 b 20–4; zur Analogie als Lösung von Textproblemen vgl. *Poet.* 21, 1457 b 16–8. Sie gilt als beste Form der Metapher in *Rhet.* III 10, 1411 a 1–b 24 (mit Beispielen).

(iii) Berücksichtigung des Motivs der Aussage, die aus dem Kontext erschlossen wird: Agamemnons Schwur, eine Verletzung der Eide bliebe nicht ungesehen und ungehört, ist vor allem als Drohung an die anwesenden Grie-

chen und Troianer intendiert. Da Odysseus dieselbe Wendung in *Od.* XII 323 benutzt, um die Gefährten vom Schlachten der Rinder des Gottes abzuhalten, war diese Stelle vermutlich ebenso im Scholion zitiert, vgl. Hintenlang (1961, 85 mit Anm. 1). Jedenfalls besteht der Widerspruch hinsichtlich des alles sehenden Helios auch innerhalb der *Odyssee*. Seine Interpretation, die Aussage sei in beiden Epen primär als Drohung intendiert (und deshalb nicht wörtlich zu nehmen), stützt Aristoteles durch den Hinweis auf *Od.* XII 382 f., wo eine Beschränkung der visuellen Allmacht des Helios auf die Erde indiziert ist (er droht Zeus im Falle der Nichtbestrafung des Rindermords an, er werde sich in den Hades zurückziehen und dort scheinen).

150 R[3]

Kontext: Den beschworenen Verträgen zufolge müssen die Troianer im Falle einer Tötung des Paris durch Menelaos im Zweikampf Helena an die Griechen zurückgeben. Durch das Eingreifen der Aphrodite entgeht Paris einer drohenden Niederlage, Menelaos beansprucht den Sieg für sich. Nach seiner Entrückung reagiert Paris auf Helenas Vorwurf der Feigheit mit einer Aufforderung zum Liebesgenuss: „Aber nun komm! Wollen wir uns hinlegen und uns der Liebe erfreuen. Noch nie hat mir mein Begehren so umhüllt die Sinne [...], wie ich dich jetzt begehre und süßes Verlangen mich ergreift" (*Il.* III 441–6).

In diesem Fragment erläutert Aristoteles Gründe für die wenig heldenhafte Darstellung des Paris bei seiner Reaktion nach dem Zweikampf (in dem er jedoch, streng genommen, nicht unterliegt). In einer psychologischen Betrachtungsweise berücksichtigt Aristoteles den individuellen Charakter des Paris und seine Situation sowie die menschliche Natur allgemein. Dieser Ansatz ist vermutlich als Antwort auf moralische Bewertungen von Paris' Verhalten in der voraufgegangenen Homerkritik zu verstehen, wo er als lüstern und lasterhaft kritisiert wurde, vgl. bT-Schol. *Il.* III 382 (ἀκολασία); bT-Schol. *Il.* III 441 *a.* (λαγνεία als Ursache allen Übels).

Aristoteles argumentiert demgegenüber, der übersteigerte Sexualtrieb in dieser Situation sei „natürlich" (εἰκότως) (i) aufgrund von Paris' triebhafter Veranlagung, die auch in der *Ilias* dokumentiert ist. In einer Art Rückblende (*Il.* III 443–5) begehrte Paris nach eigener Aussage Helena auch schon auf dem Weg nach Troia heftig; *Il.* XXIV 30 zufolge hat Aphrodite selbst Paris mit Lüsternheit (μαχλοσύνη) ausgestattet. „Natürlich" ist das Verhalten ebenso (ii) gemessen an der allgemeinen Beobachtung, dass Menschen am meisten begehren, was entweder nicht zur Stelle oder von Verlust bedroht ist, Umstände, die auch für Paris relevant sind. Als Warnsignal, dass ein Abschied bevorsteht, wertet Aristoteles das unklare Ergebnis des Duells, aus dem Paris nicht als Sieger hervorgeht (Helena aber muss dem Eid zufolge bei einer Nie-

derlage an Menelaos zurückgegeben werden, so *Il.* III 284 f., vgl. 148 R[3]). Paris verhält sich also genau so, wie es die menschliche Natur und spezielle Umstände erwarten lassen. Damit entspricht die homerische Darstellungsweise der in der *Poetik* erhobenen Forderung an den Dichter, Handlungen und Charaktere am Wahrscheinlichen oder Notwendigen (κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον) auszurichten, vgl. *Poet.* 9, 1451 a 36–8; 1451 b 8–10; 15, 1454 a 33–6. Paris' plötzliches Verlangen steht im Einklang mit der für ihn charakteristischen erotischen Veranlagung und ist gleichzeitig durch die besonderen Umstände begünstigt. Zur Behandlung der Lust vgl. auch *Rhet.* I 11, 1369 b 33–72 a 3 (Auslösung von Lustempfinden durch Hoffnung und Erinnerung); *EN* VII 5, 1148 b 29–31 (zur Veranlagung sexueller Abnormität). Platon (*Polit.* III 390 b 6–c 7) kritisiert die Darstellung von Zeus' Ausdruck seines Liebesverlangens (sowie die Affäre von Ares und Aphrodite) als falsche Repräsentation des Göttlichen und moralisch schädlich (*Il.* XIV; *Od.* VIII).

151 R[3]

Kontext: Eine nach dem Duell zwischen Paris und Menelaos von Zeus vorgeschlagene Verlängerung der Waffenruhe stößt bei Hera und Athene auf Widerstand. Mit Zeus' Einverständnis verleitet Athene Pandaros zu einem Pfeilschuss auf Menelaos – unter Inaussichtstellung von Gunst und Ruhm unter den Troianern und reichen Geschenken seitens des Paris für die Tötung des Rivalen (*Il.* IV 95–9).

In diesem Fragment werden die Hintergründe für den unbegreiflichen Schachzug der Athene analysiert, mit Pandaros einen Nichttroianer zum Bruch des Waffenstillstands zu überreden, wenn zu erwarten war, dass die von der Göttin versprochene Belohnung einem Troianer attraktiver erscheinen musste. Aristoteles verteidigt die homerische Darstellung unter Berücksichtigung zweier aus dem Kontext der *Ilias* ableitbarer Aspekte: (i) Paris war bei den Troianern so verhasst, dass der Anreiz, sich bei ihm beliebt zu machen, nicht groß genug gewesen wäre, um einen Eidbruch zu begehen (vgl. *Il.* III 454). Zudem (ii) war Pandaros aufgrund seines später in der *Ilias* dokumentierten Charakterzugs, seiner Habgier (*Il.* V 202), für die Rolle des Verräters geradezu prädestiniert, konnte Athene ihn doch so durch die Aussicht auf „glänzende Gaben“ (*Il.* IV 97) besonders leicht zu der Tat verleiten. Zur Bekräftigung dieses Arguments verweist Aristoteles, einer allgemeinen, von außen an die *Ilias* herangetragenen Sichtweise folgend, auf die Volkszugehörigkeit (iii) des Pandaros, welche vom Dichter auch erwähnt wird (*Il.* V 105). Aristoteles führt die gängige griechische Einschätzung der Lykier als meineidig, die noch zu seinen Zeiten im Umlauf war, bis auf Homer zurück, doch drückt er dieses Vorurteil vorsichtig aus: ἔθνος ἔτι καὶ νῦν δοκεῖ εἶναι [...] ἐπίορκον („das Volk [...] scheint auch jetzt noch meineidig zu sein“).

Diese Lösung steht im Einklang mit der in der *Poetik* entwickelten Theorie, derzufolge mit einer Bezugnahme des Dichters auf allgemeine Auffassungen zu rechnen ist. Eine solche Darstellungsweise ist eine Form dichterischer *mimesis* (25, 1460 b 9–11). Der Grund für die negative Berurteilung der Lykier bei den Zeitgenossen des Aristoteles liegt möglicherweise in der politischen Wankelmütigkeit der Lykier. Unter Xerxes noch Gegner Griechenlands (vgl. Herodot VII 92; 98), wurden sie unter Kimon Mitglied des Delischen Bundes, sind aber bei Thukydides (II 9) nicht mehr unter den Verbündeten genannt. Platons Sokrates kritisiert die homerische Darstellung von Pandaros' Pfeilschuss als fehlerhaft: Eine Gottheit, von sich aus gut, kann keinen Schaden verursachen. Deshalb kann göttliches Eingreifen nicht als Rechtfertigung für Eidbrüchigkeit gelten (*Polit.* II 379 b 1–c 8; e 3–5).

152 R[3]

Kontext: In *Il.* IV 297–300 ordnet Nestor seine Männer auf folgende Weise zum Kampf:

> Die Wagenlenker stellte er vorne auf mit den Pferden und Wagen,
> dahinter die Fußsoldaten, viele und tüchtige,
> eine Schutzwehr zu sein des Krieges; die Feigen aber trieb er in die Mitte,
> damit einer, auch wenn er es nicht wollte, unter Zwang kämpfte.

Nach Auffassung der Kritiker wäre die von Homer auf diese Weise beschriebene Schlachtordnung ineffizient, wenn sie bedeutete, dass alle untauglichen Männer als homogene Gruppe „in der Mitte" zwischen den Wagenlenkern „vorne" und der Infanterie „hinten" postiert würden. Aristoteles erkennt an dieser Stelle des Textes ein Verständnisproblem, welches er philologisch unter Berücksichtigung der Ausdrucksweise mit einer Doppeldeutigkeit der entscheidenden Begriffe zu lösen versucht (vgl. auch 161 R[3]).

Der Ausdruck „in der Mitte" ist demnach im Sinne von „dazwischen" aufzufassen, womit die feigen Krieger, jeweils zwischen tapfere gestellt, über die gesamte Schlachtreihe verteilt wären. Diese Interpretation, die eine Vorstellung von der Schlachtreihe als nicht in die Tiefe, sondern in die Breite gestaffelt voraussetzt, begründet Aristoteles mit dem Hinweis auf die Ambivalenz der Lokaladverbiale πρῶτα (eig. „vorn"), ἐξόπισθε (eig. „hinten"), ἐς μέσον (eig. „in die/der Mitte"). Da πρῶτα auch als „auf den Flügeln" verstanden werden kann, ist das „hinter" (ἐξόπισθε) folglich nicht im vertikalen, sondern horizontalen Sinne aufzufassen und bedeutet „zwischen den auf den Flügeln stehenden Abteilungen". Dieser Interpretation zufolge befinden sich die Wagenlenker auf den Flügeln rechts und links, das Fußvolk in der Mitte, während die untauglichen Krieger Mann für Mann zwischen tapferen über die gesamte Reihe verteilt sind. Linguistisch sind die von Aristoteles angeführten al-

ternativen Bedeutungen keinesfalls zu halten. Die Lösung mittels einer „Doppeldeutigkeit" (ἀμφιβολία) ist in der Theorie der *Poetik* (25, 1461 a 9–31) als eine Möglichkeit zur Erklärung schwer verständlicher Textpassagen auf der Ebene der Ausdrucksweise (λέξις) genauer ausgeführt; zum Homerproblem und der Lösung des Aristoteles vgl. die kritischen Bemerkungen von Kirk (1985, ad *Il.* IV 297–300).

153 R³

Kontext: Athene legt ihre Waffen an, um zusammen mit Hera Ares vom Eingreifen in den Kampf abzuhalten. Dabei wird ihre Aigis genauer beschrieben.

In diesem Fragment wird ein Widerspruch zwischen *Ilias* und *Odyssee* problematisiert (vgl. 146 R³, 149 R³). Es geht um die unterschiedliche Lokalisierung des Gorgonenhauptes, welches in der *Ilias* (V 741) als dekoratives Element auf Athenes Aigis beschrieben wird, den Worten des Odysseus zufolge sich aber im Hades aufhält (*Od.* XI 634 f.). In seiner Lösung dieses vermeintlichen Widerspruchs berücksichtigt Aristoteles die Erscheinungsweisen des Gorgonenhaupts in dem jeweiligen Medium. Er unterscheidet zwischen seiner Erwähnung innerhalb einer mythischen ‚Realität', derzufolge sich das Haupt der Gorgo nach ihrer Enthauptung durch Perseus im Hades befindet (in der *Odyssee*, vgl. auch Hes. *Theog.* 274–80), und dem dichterischen Gebrauch des Namens als einer Metapher für den von der Aigis ausgehenden Schrecken, der mit der Gorgo und ihrem Mythos assoziiert wird (in der *Ilias*, vgl. dazu auch Hintenlang 1961, 70); zur versteinernden Wirkung der Gorgo vgl. Apollod. *Bibl.* II 4, 1 f. Diese Interpretation setzt die Vorstellung einer bildhaften Darstellung der Gorgo auf der Aigis nicht voraus, doch hat die moderne Forschung einen Einfluss kontemporärer Mythenillustrationen auf epische Beschreibungen bei Homer gesehen. Das Gorgonenhaupt war dabei ein beliebtes Motiv, vgl. zum Thema Fittschen (1968 und 1973, N 7).

In der poetischen Theorie des Aristoteles wird der Metapher größte Bedeutung zugeschrieben, vgl. die ausführliche Definition in *Poet.* 21, 1457 b 6–33, bes. 19–22, wo die Bezeichnung einer Sache durch einen mit ihr assoziierten Eigennamen als eine besondere Form der Metapher beschrieben wird. Als stilistischer Kunstgriff prägt sie insbesondere den hohen Stil des Epos in entscheidendem Maße, vgl. *Poet.* 24, 1459 b 34–7. Es überrascht demnach nicht, wenn im Dialog *Über Dichter* die poetische Begabung des Empedokles mit der des Homer verglichen und er vor allem aufgrund seiner Verwendung der Metapher gewürdigt wird, vgl. 70 R³ mit Kommentar; ähnlich *Poet.* 22, 1459 a 6–8, wonach die Verwendung der Metapher, da sie nicht erlernt werden kann, als ein Zeichen von Genialität gewertet wird. In *Poet.* 25, 1461 a 17–22 wird die Metapher in ihrer Funktion als Lösung für schwer verständliche Textpassagen behandelt.

154 R³

Kontext: Hera und Athene verlassen den Olymp und begeben sich zum Schlachtfeld. Dabei werden sie mit Tauben verglichen (Fortsetzung der 153 R³ zugrunde liegenden Szene).

Die Fragestellung zu diesem Problem ist bei Porphyrios nicht überliefert. Aus den Ausführungen dort (I 86, 14–23) wie auch aus dem bT-Scholion *Il.* V 778 geht jedoch evident hervor, dass der dichterische Vergleich zwischen Göttinnen und Tauben hinsichtlich ihrer „Gangart" (ἴθματα) von der Homerkritik aus verschiedenen Gründen als „ungehörig" bzw. „abwegig" beurteilt wurde. τρήρων, welches in seiner eigentlichen Bedeutung „scheu", „ängstlich" bei Homer ein Epitheton für Tauben darstellt (vgl. LSJ), wird an diesen Stellen gleichbedeutend mit τρυφερός („zart", „weiblich") aufgefasst. Es handelt sich dabei jeweils um Bedeutungen, die eine weder der göttlichen Natur angemessene noch zur kriegerischen Mission Athenes und Heras passende Gangart assoziieren.

Die Frage wird also in etwa gelautet haben: Warum vergleicht Homer die Gangart der Göttinnen mit der von Tauben? Wohl um die Vorstellung vom wenig würdevollen Herumtrippeln der Göttinnen zu eliminieren, wird in einer Lösung ἴθματα („Gangart") im Sinne von „schnelle Bewegung" (ὁρμή) oder „Fliegen" (πτῆσις) aufgefasst, vgl. bT-Scholion *Il.* V 778. Dies entspricht der in *Poet.* 21, 1457 b 9–10 definierten Form der Metapher, bei der ein die gesamte Gattung bezeichnender Begriff auf die spezielle Art „übertragen" wird (ἀπὸ γένους ἐπὶ εἶδος). Aristoteles betrachtet das Problem ebenfalls im Hinblick auf die Ausdrucksweise (λέξις), löst es jedoch anders: ἴθματα wird gemäß *Poet.* 21, 1457 b 3–6 und 25, 1461 a 10–12 als γλῶττη aufgefasst, ein fremdartiger Begriff bzw. gängiger Begriff mit einer nicht oder nicht mehr gebräuchlichen Bedeutungskomponente. Demnach besaß ἴθματα bei Homer also eine Bedeutung („Spuren"), die zu Aristoteles' Zeit obsolet geworden war und daher einer Erklärung bedurfte. Der Vergleich bezieht sich dann nicht auf die Gangart, sondern lediglich auf die Unsichtbarkeit der Spuren, die Götter wie Vögel hinterlassen. Bei Porphyrios (I 86, 14–16) werden beide Lösungen gegeneinander abgewogen und der Lösung als Metapher der Vorzug gegeben. Der Vergleich von Göttern mit Vögeln im Hinblick auf die schnelle Fortbewegung kommt bei Homer auch sonst vor, manchmal erscheinen sie auch selbst in der Gestalt von Vögeln, vgl. *Il.* XIII 62 f.; XV 237; VII 59 (Athene und Apollon als Falken).

Die Zugehörigkeit dieses Fragments zu den *AH* ist umstritten, da die Fragestellung des Aristoteles nicht überliefert ist, vgl. Hintenlang (1961, 59). Aufgrund seines Inhalts könnte es auch aus einer zoologischen Schrift stammen, vgl. Römer (1884, 288). Abgesehen davon, dass die Fragestellung leicht zu erschließen ist, zitiert V-Schol. Hom. *Od.* V 337 neben dem Inhalt von

154 R³ auch den von 171 R³, was als Argument dafür gelten kann, dass beide aus derselben Schrift stammen.

155 R³

Kontext: In einer berühmten Episode (*Il.* VI 119–236) trifft Diomedes auf den Lykier Glaukos. Sie erkennen ihre Verbundenheit als Gastfreunde durch ihre Großväter. Beim anschließenden Tausch der Waffen schenkt Glaukos seine goldenen dem Diomedes und erhält im Gegenzug dessen eherne.

Diese *Ilias*-Stelle ist von der Antike bis heute in der Homerforschung Gegenstand der Diskussion, vgl. Kirk (1990, ad *Il.* VI 234–6). Im vorliegenden Scholion werden zwei Probleme in der homerischen Darstellung angesprochen: (i) das Motiv für die Ehrliebe des Glaukos, in einem ungleichen Tausch seine goldenen gegen die weniger wertvollen ehernen „Waffen" (ὅπλα) des Diomedes abzugeben (der in der *Ilias* an dieser Stelle verwendete Begriff „Ausrüstung" (τεύχεα) hat eine umfassendere Bedeutung, vgl. dazu Trümpy 1950, 75 ff.). Zu diesem Problem wird keine Lösung des Aristoteles angeführt, vgl. aber z.B. bT-Schol. *Il.* VI 234 *a*, wonach Glaukos aus einer überschwänglichen Freude heraus handelte; nach anderer Auffassung wollte Glaukos seinem Großvater Bellerophon an Großzügigkeit nicht nachstehen, so dass seine goldenen Waffen dem goldenen Becher entsprachen, den dieser dem Vorfahren des Diomedes, Oineus, schenkte (Porph. I 96, 11–27).

Ferner (ii) geht es um die Ursache für die Kritik des Dichters an Glaukos, die Kommentatoren in *Il.* VI 234 impliziert sahen: „Da wieder beraubte (ἐξέλετο) Zeus, der Kronide, den Glaukos seiner Sinne." Die Bedeutung dieser Aussage, hier vielleicht nicht mehr als eine *façon de parler* (vgl. Kirk 1990, ad *Il.* VI 234–36), wurde rege diskutiert. Der Tausch ist im Hinblick auf den materiellen Wert der Waffen zwar ein schlechtes Geschäft für Glaukos und somit Zeichen seines irrationalen Verhaltens. Andererseits ist es aber „unzweckmäßig" (ἀσύμφορον), wenn der Dichter jemanden aufgrund seines freigebigen Charakters als „bar jeglicher Vernunft" bezeichnen sollte (Porph. I 97, 14 f.). Zwei Kategorien von Lösungsansätzen (a, b) sind in den Scholien überliefert. Einer Gruppe von Lösungen zufolge (a) wollte der Dichter überhaupt keinen Tadel zum Ausdruck bringen. Hier wird das Problem auf der Ebene der Ausdrucksweise (λέξις) gelöst. Danach ist φρένας ἐξέλετο nicht als „seiner Sinne berauben", sondern (aufgrund falscher Ableitung der Aoristform von ἐξαίρεσθαι „(er-)heben" anstelle von ἐξαιρεῖσθαι?) in der besonderen Bedeutung ὑπερηύξησε τῇ φιλοτιμίᾳ („stattete ihn übermäßig mit Ehrliebe aus") zu verstehen, so bT-Schol. *Il.* VI 234 *a* (in fragwürdiger Analogie zu *Il.* XVI 56); im Sinne von „auszeichnen" Porph. I 96, 33–97, 5: τὸ εἰς μέγα ἆραι καὶ αὐξῆσαι. Aristoteles (b) hält zwar an der Auffassung von der Kritik des Dichters an Glaukos' Verhalten fest, bezieht deren Ursa-

che aber nicht auf Glaukos' Verkennung des materiellen Wertes der goldenen Waffen, sondern ihres praktischen Nutzens in dem kritischen Moment ihrer Übergabe, einer Kriegssituation. Der Dichter erwähnt das Material dann auch nicht, um den Wert der Waffen herauszustreichen, sondern um ihre robustere Qualität zum Ausdruck zu bringen. An der Gefährlichkeit der Lage orientierte Lösungen (πρὸς τὸν καιρὸν) werden auch bei Porphyrios erwähnt, jedoch wird dort der Nutzen der goldenen Waffen im Krieg an ihrem „Glanz" (τὸ στίλβον) gemessen (I 97, 19–20).

Die an Glaukos in den *AH* geäußerte Kritik steht im Einklang mit den von Aristoteles im Abschnitt über die „Großzügigkeit" (ἐλευθεριότης) angeführten Maximen des richtigen Gebens in der *Nikomachischen Ethik*, bei denen der richtige Empfänger, das richtige Ausmaß, die richtige Zeit und die Vermeidung von Nachteilen für den Geber eine wesentliche Rolle spielen (*EN* IV 1, 1119 b 11–3, 1121 a 10, bes. 2, 1120 a 24–30). Das Geschenk des Glaukos wird insbesondere als Beispiel dafür angeführt, dass ein Mensch, der sein Eigentum ohne Zwang verschenkt, kein Unrecht erleidet (*EN* V 9, 1136 b 9–13). Zum theoretischen Rahmen für die Bewertung dieser Stelle vgl. *Poet.* 25, 1461 a 4–9, wonach Umstände und Zeitpunkt des Kontexts bei der Beurteilung einer Handlung einzubeziehen sind. Dass die Wendung „goldene gegen eherne" später sprichwörtlich zur Bezeichnung eines ungleichen Tauschs verwendet wird, ist möglicherweise ein Zeichen für die Bedeutung dieser Episode in der antiken Homerkritik (χρύσεα χαλκείων, so bei Platon *Symp.* 219 a 1).

156 R[3]

Kontext: Der Aufforderung Hektors zum Zweikampf folgt zunächst keiner der griechischen Helden. Als sich schließlich allein Menelaos dazu bereit erklärt, hält Agamemnon ihn tadelnd zurück. Beschämt durch die Kritik Nestors und beeindruckt von dessen früheren Leistungen erheben sich anschließend neun Achaier, von denen schließlich Aias durch Los zum Gegner Hektors bestimmt wird.

Die Homerkritik hat hier zwei Probleme in der homerischen Darstellung festgestellt: Die anfängliche Passivität der griechischen Helden (i) wird in den Scholien, unter Rekurs auf den Kontext der *Ilias*, mit der Furcht vor Agamemnon (*Il.* IV 431) bzw. Diomedes' Hinweis auf Hektors göttlichen Beistand (*Il.* V 604) erklärt, vgl. bT- und T-Schol. *Il.* VII 93 *b*. Aristoteles nimmt ausschließlich Stellung zu der (ii) auffälligen Verhaltensweise des Menelaos, der sich zunächst als Einziger zu Hektors Herausforderung bereit erklärt (*Il.* VII 96–103), dann aber nicht mehr unter denjenigen Helden erscheint, die sich auf die Kritik Nestors hin erheben (*Il.* VII 161–8); zur Behandlung einer Reaktion des Menelaos vgl. auch 144 R[3].

Aristoteles gibt vier Lösungsmöglichkeiten zur Erklärung für die Abkehr von seinem Entschluss, wobei Lösungen (a), (b) und (c) den aus dem Handlungsablauf der *Ilias* zu erschließenden Gemütszustand des Menelaos berücksichtigen. Dahinter steht die aristotelische Theorie von der mit dem Einfluss von Emotionen begründeten Relativität von Urteilen und Handlungsentscheidungen. Diese ist hinsichtlich ihrer Nutzbarmachung für die Beeinflussung von Zuhörern ausführlich in der *Rhetorik* analysiert. Emotionen dienen dabei, insofern sie Sichtweisen modifizieren, als Mittel zur Manipulation von Urteilen, *Rhet.* I 2, 1356 14–17; II 1, 1377 b 30–1378 a 6; 1378 a 20–30; zur Emotion (Zorn, Begierde) als Motiv für bestimmte Reaktionen vgl. auch *EN* VII 6, 1149 a 25–b 1. In *Rhet.* II 2–11 (1378 a 30–1388 b 30) werden einige Emotionen (πάθη) individuell definiert und ausführlich analysiert, darunter die „Furcht" (φόβος) und der „Wetteifer" (ζῆλος), die auch in diesem *AH*-Fragment als Erklärung für die Entscheidungsänderung bei Menelaos herangezogen werden können, vgl. bes. *Rhet.* II 5, 1382 a 20–1383 b 10; II 11, 1388 a 31–b 30.

Agamemnon hatte mit einer Rüge auf die anfängliche, spontane Kampfbereitschaft reagiert (*Il.* VII 108–19). Diese bewirkte bei Menelaos zunächst (a) Furcht, da Agamemnon ihm eine Niederlage gegen Hektor in Aussicht gestellt hatte (*Il.* VII 111), vgl. *Rhet.* II 5, 1382 a 21–32, wonach Furcht auf der Vorstellung von unmittelbar bevorstehendem Schmerz und Verderben gründet. Außerdem (b) brachte die von Agamemnon geäußerte Kritik Menelaos zur Einsicht, dass die unter Einfluss von „Wetteifer" getroffene Entscheidung revidiert werden müsse. Der „Wettstreit" bzw. „Wetteifer" (ζῆλος) ist in der *Rhetorik* als Emotion ebenfalls behandelt, jedoch unter einem positiven Aspekt. Als Auslöser von Furcht dürften auch die von Aristoteles angeführten negativen Erfahrungen des Menelaos in der Vergangenheit (c) zu interpretieren sein, die Agamemnon wieder in Erinnerung rief: Sieglosigkeit im Duell gegen Paris (*Il.* III 340–82); Verletzung durch Pandaros' Pfeilschuss (*Il.* IV 139–47). In Lösung (d) wird auf der poetischen Ebene mit der Verpflichtung des Dichters zur Tradition des Mythos argumentiert. Da das Ziel des Krieges, die Rückeroberung der Helena, Menelaos selbst betraf, durfte ihn der Dichter keiner Todesgefahr aussetzen. Sein vorzeitiger Tod hätte einen Bruch mit dem Mythos und ein vorzeitiges Ende der *Ilias* bedeutet; vgl. dazu *Poet.* 14, 1453 b 22–26, wonach der Dichter einer Tragödie zwar Neuerfindungen anbringen soll, die traditionelle Handlungsstruktur eines Mythos jedoch nicht grundsätzlich verändern darf (μύθους λύειν οὐκ ἔστιν [...] αὐτὸν δὲ εὑρίσκειν δεῖ).

157 R[3]

Kontext: Aias, durch das Los zum Zweikampf mit Hektor bestimmt, warnt diesen vor den ihm ebenbürtigen Achaiern nach Achill, der zurückgezogen bei den Schiffen dem Agamemnon zürnt (*Il.* VII 225–32).

In diesem Fragment geht es um mögliche Erklärungen für die insofern problematische Äußerung des Aias, als die Erwähnung von Achills Zorn und seiner Abwesenheit vom Feind als Schwäche im griechischen Lager interpretiert werden konnte. Aristoteles begegnet der Kritik an der homerischen Darstellung mit einer Interpretation der Aussage in einem für die Griechen positiven Sinn. Dementsprechend betont Aias nicht Achills Abwesenheit, sondern die Anzahl weiterer, kampftüchtiger griechischer Helden. Auf diese Weise sind die Worte des Aias nicht als ein Bekenntnis der Schwäche, sondern als eine an die Troianer gerichtete abschreckende Drohung zu verstehen, vgl. *Il.* VII 225 (ἀπειλήσας). Die Erwähnung des Zorns schließt den Verdacht aus, Achill habe sich aus Feigheit zurückgezogen und stellt so zugleich einen Versuch seiner Ehrenrettung dar.

Porphyrios (I 109, 8–13) zitiert im gleichen Kontext eine zweite, nicht-aristotelische Lösung mit dem Hinweis, die Troianer seien ohnehin bereits früher (*Il.* IV 512 f.) durch Apollon vom Zorn des Achill in Kenntnis gesetzt worden, vgl. ἢ ὅτι („entweder" Z. 17 R[3]). Nach anderer Auffassung (bT-Schol. *Il.* VII 228–9) betont Aias nachdrücklich die Anwesenheit Achills, womit den Troianern die Hoffnung, Achill sei tot oder nach Hause gesegelt, genommen werden sollte.

158 R[3]

Kontext: Agamemnon, demoralisiert durch die Niederlage der Achaier (*Il.* VIII), lässt „jeden einzelnen Mann beim Namen" zu einer allgemeinen Versammlung einladen (κλήδην εἰς ἀγορὴν κικλήσκειν ἄνδρα ἕκαστον), wendet sich in seiner anschließenden Rede über einen möglichen Rückzug der Truppen aus Troia jedoch ausschließlich an die Anführer und Könige (ὦ φίλοι, Ἀργείων ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες).

Antike Homerkommentatoren versuchten diese Unstimmigkeit auf verschiedene Weise zu lösen. Aus dem Vergleich mit der „Diapeira" in *Il.* II 110, wo Agamemnon das Kriegsvolk explizit in seiner Gesamtheit anspricht (ὦ φίλοι ἥρωες Δαναοί, θεράποντες Ἄρηος), wurde gefolgert, der Atride berufe zwar alle ein, richte dann aber, aus welchen Gründen auch immer, seine Rede nur an den elitären Kreis der Führer und Berater, vgl. A-Schol. *Il.* IX 17 *a*. Andere Kritiker hinterfragten mögliche Gründe für die Limitation des Adressatenkreises: Agamemnon wollte in einer zweiten „Diapeira" abermals die Moral der Griechen auf die Probe stellen, richtete sich aber, da er nun insbesondere den Kampfeswillen seiner Heerführer bedroht sah, ausschließlich an diese, so bT-Schol. *Il.* IX 17 *b*.

Aristoteles dagegen macht für die Beschränkung auf die Anführer die Regeln strategischer Handlungs- und Führungskompetenz verantwortlich, denen zufolge nur diese befugt waren, über den Vorschlag Agamemnons zu

entscheiden, nicht aber das Heer als Ganzes. Dieser Lösung liegt die Annahme zugrunde, Homer rekurriere auf eine wann auch immer anzusetzende historische Realität, die er dann in seiner Dichtung nachahme. Dies impliziert auch der Kontext der *Nikomachischen Ethik*, in welchem Aristoteles auf diese *Ilias*-Stelle, zusammen mit der in den *AH* ausgeführten Interpretation Bezug nimmt (III 5, 1113 a 5–9): Innerhalb des Abschnitts über das Zustandekommen von Entscheidungsprozessen wird, ganz im Sinne Platons, argumentiert, dass der Teil, der die Führung innehat, auch die Entscheidungen treffe: τοῦτο (= τὸ ἡγούμενον) γὰρ τὸ προαιρούμενον. Diesen Gedanken führt Aristoteles ausdrücklich auf Homer zurück, der, „in Nachahmung der archaischen Formen des Staatslebens, die Könige dem Volk ihre Entscheidungen mitteilen ließ" (δῆλον δὲ τοῦτο καὶ ἐκ τῶν ἀρχαίων πολιτειῶν, ἃς Ὅμηρος ἐμιμεῖτο· οἱ γὰρ βασιλεῖς ἃ προείλοντο ἀνήγγελλον τῷ δήμῳ). Bemerkenswerterweise macht Aristoteles an dieser Stelle Homer nicht nur (explizit) zum Gewährsmann für historische Phänomene, sondern sogar (implizit) zum Vorläufer platonischen Denkens.

In ähnlicher Weise werden in *Rhet.* I 15, 1375 b 26–30 Dichter zu „alten Zeugen" (παλαιοὶ μάρτυρες) erklärt und auf dieser Basis der Anspruch der Athener auf Salamis mit direktem Verweis auf die Darstellung bei Homer (*Il.* II 557) gerechtfertigt. Auch Thukydides (I 10, 3) sowie als späterem Zeugen Strabon dient die homerische Dichtung als geschichtliches Zeugnis vergangener Zeiten, vgl. Kommentar zu 162 R³.

Die Erfordernisse poetischer *mimesis* sind in der *Poetik* ausführlich dargelegt, vgl. dazu die in *Poet.* 25, 1460 b 8–11 erhobene Forderung, wonach für den Dichter als Nachahmer u.a. der Aspekt der Realität maßgeblich ist, vgl. aber auch *Poet.* 9, 1451 a 36–b 32; zum Konzept der *mimesis* vgl. auch Halliwell ²1998, 109–37, bes. 124 ff.

159 R³

Kontext: Die Atriden wecken während eines nächtlichen Rundgangs die Anführer der Griechen, um zusammen die Wachen des Heerlagers zu inspizieren. Im Anschluss überqueren die Helden, Nestor folgend, den das Heerlager schützenden Graben und begeben sich zur Beratung auf unsicheres, freies Gelände, „wo zwischen den Leichen der Boden sichtbar war".

In der antiken Homerkritik gab es keine befriedigende Erklärung für das aus taktischer Sicht unbegreifliche Vorgehen der Achaier. Dieses Beispiel einer absonderlichen, für die *Ilias* untypischen Darstellungsweise in diesem Buch hat zu Spekulationen über die Autorschaft Homers geführt; zum Problem allgemein vgl. Danek (1988), weitere Bibliographie bei Hainsworth (1993, 151–5). Bereits in der Antike galt *Il.* X zwar als von Homer, jedoch separat verfasstes, erst später durch die peisistratidische Redaktion in die *Ilias*

integriertes Einzelstück, vgl. T-Schol. *Il.* X 0 *b.*: φασὶ τὴν ῥαψῳδίαν ὑφ' Ὁμήρου ἰδίᾳ τετάχθαι καὶ μὴ εἶναι μέρος τῆς 'Ιλιάδος, ὑπὸ δὲ Πεισιστράτου τετάχθαι εἰς τὴν ποίησιν. Die wenig überzeugenden Versuche der Kritiker, die Gründe für diese risikoreiche Aktion zu erklären, argumentierten mit Homers Rekurrenz auf das Wahrscheinliche und Gewohnte und zogen mögliche, aus dem Kontext der *Ilias* abzuleitende taktische und psychologische Erwägungen der Heerführer in Betracht. Bei Porphyrios sind mindestens drei aristotelische Lösungsansätze überliefert, die die Homerkritik im Wesentlichen widerzuspiegeln scheinen.

Lösung (i) betrachtet die homerische Darstellungsweise zunächst unter dem Aspekt des Wahrscheinlichen (εἰκός): Die jüngsten Erfolge der Troianer (*Il.* VIII) legten die Vermutung nahe, dass die Gegner, im Bewusstsein ihrer Überlegenheit, eine geringe Risikobereitschaft zeigten und so keine Bedrohung darstellten; zur theoretischen Untermauerung des εἰκός als Kriterium von Dichtung vgl. *Poet.* 9, 1451 a 36–38, wonach der Dichter nicht unbedingt Tatsachen behandelt (τὰ γενόμενα), sondern in Übereinstimmung mit Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit (κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον) mögliche (οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατά) Geschehnisse, vgl. auch *Poet.* 9, 1451 b 29–32.

Einer zweiten, unterschiedliche Aspekte (a, b) berücksichtigenden Lösung (ii) zufolge lässt Homer die Heerführer einem im Krieg üblichen Usus (ἔθος) folgen, Beratungen über wichtige Entscheidungen in Abgeschiedenheit stattfinden zu lassen (ii a); zur Theorie dieser Lösung vgl. *Poet.* 25, 1460 b 10 (Dichter als Nachahmer von Tatsächlichem), zu Homer als Darsteller von Sitten und Bräuchen vgl. auch Kommentar zu 158 R³, 160 R³ und 166 R³. Enger am Kontext der *Ilias* und den darin beschriebenen Heeresstrukturen orientiert sind die weiteren Erklärungsversuche (ii b) und (iii), die voraussetzen, dass die Heerführer im Hinblick auf das Wohl von Spähern und Soldaten handelten. Sie sind auch in anderen Scholien gut dokumentiert. Demnach wollten die Anführer durch ihre Präsenz ausserhalb der Lagermauer einmal (ii b) den demnächst ins feindliche Lager zu sendenden Spähern (Odysseus und Diomedes) zur Ermunterung ihre eigene Courage signalisieren (*Il.* X 204–8; 220–51); vgl. dazu auch bT-Schol. *Il.* X 194 *a.* und A-Schol. *Il.* X 194 *b.*, wonach die Nähe der Heerführer das Sicherheitsgefühl der Späher stärken sollte.

Außerdem (iii) ging es den Heerführern um die Vermeidung von Lärm innerhalb des Lagers, durch den die schlafende Armee hätte alarmiert werden können, so auch bT-Schol. *Il.* X 194 *a.* und A-Schol. *Il.* X 194 *b.*, wo außerdem auf die Notwendigkeit zur Geheimhaltung des Treffens hingewiesen wird. Möglicherweise sind auch die bei Porphyrios (I 146, 4–20) im Anschluss zitierten, ganz am Kontext der *Ilias* orientierten Lösungen Teil des Aristoteles-Zitats (so auch bei Gigon). Der ersten dort wiedergegebenen

Lösung zufolge beabsichtigten die Heerführer, in Sichtweite der Wächter zu sein; erstens, um zu kontrollieren, ob sie ihrer Pflicht nachkamen und nicht aus Ermattung eingeschlafen waren, da das Wohl der schlafenden Soldaten von ihnen abhing (4–5). Dieser Gedanke war explizit von Agamemnon geäußert worden (*Il.* X 97–9); zweitens konnten sie auf diese Weise ungestört und in Ruhe beraten und waren dabei, aufgrund der Nähe der Wachen, gleichzeitig in Sicherheit (5–8).

Nach einer weiteren Lösung bestand aufgrund der zahlreichen Verluste auf griechischer Seite ein schneller Handlungsbedarf, da das Areal voller Leichen war (so *Il.* X 199). Hinter dieser Lösung steht die Vermutung, dass insbesondere das Gebiet in unmittelbarer Nähe des Grabens davon betroffen war, so dass sich die Heerführer einen Versammlungsplatz weiter jenseits des Grabens suchen mussten, um sich niederlassen zu können. Die Fortsetzung bei Porphyrios enthält die möglicherweise ebenso aristotelische Begründung für das Herumliegen zahlreicher Leichen (11–20).

160 R[3]

Kontext: Nestor und Odysseus finden Diomedes umringt von schlafenden Kriegern, die ihre Speere mit den Schaftenden nach unten in die Erde gesteckt hatten.

Kritiker hatten Homer an dieser Stelle offenbar Folgendes vorgehalten: Die von ihm beschriebene Praxis, Speere aufrecht in den Boden zu stecken (um sie gleich griffbereit zu haben?), sei nicht zweckdienlich, da bereits das Umfallen eines einzelnen ausreiche, um das Heer zu wecken. Aristoteles begegnet dem Vorwurf der Darstellung von „Unzweckmäßigem“ (φαύλη) in der Dichtung mit dem Hinweis, Homer beschreibe die Dinge immer (ἀεί) so, wie sie damals waren (οἷα ἦν τότε), und stützt das Argument durch Rückprojizierung einer identischen, zu seiner eigenen Zeit (νῦν) verifizierbaren Praxis bei verschiedenen Barbarenvölkern auf die Welt Homers bzw. seiner Heroen.

Als einziges der uns in den Fragmenten der *AH* erhaltenen Probleme ist dieses, zusammen mit seiner Lösung, an zwei Stellen im 25. Kapitel der *Poetik* angeführt. Dort behandelt Aristoteles in einer kurzen einleitenden Passage (25, 1460 b 6–22) drei grundlegende Darstellungsprinzipien des Epos, mit denen Kritik am Unwahrscheinlichen bzw. Unmöglichen in der Dichtung zu begegnen sei (vgl. Einleitung). Demnach stellt der Dichter die Dinge u.a. dar „wie sie waren oder sind“ (οἷα ἦν ἢ ἔστιν), vgl. den Wortlaut in 25, 1460 b 10 mit 160 R[3] (Zitat oben). Das Beispiel der Speeraufstellung illustriert in den anschließenden Ausführungen (*Poet.* 25, 1461 a 1–4) die Folgerung, dass dargestellte Sachverhalte, die unzweckmäßig erscheinen, durchaus die Realität reflektieren können (τὰ δὲ ἴσως οὐ βέλτιον μέν, ἀλλ᾽ οὕτως εἶχεν); zur

Bedeutung von βέλτιον im Sinne von „zweckdienlich" vgl. auch Arist. *Pol.* II 2, 1264 b 28. Diese *Poetik*-Stelle wirkt wie eine überarbeitete Fassung des – im Scholienzitat jedenfalls – durch Wortwiederholung umständlich wirkenden Arguments der *AH*. Sie ist nicht nur präziser und im Stile einer Schlussfolgerung formuliert, sondern enthält auch eine Spezifizierung („Illyrer" statt „Barbaren"): οὕτω γὰρ τότ' ἐνόμιζον, ὥσπερ καὶ νῦν 'Ιλλύριοι.

Der Gedanke, die Sitten barbarischer Völker entsprächen denen der Griechen der Vorzeit ist bereits bei Thukydides (I 6, 6) belegt. Auf diesen ursprünglich in der Geschichtsschreibung beheimateten Interpretationsansatz rekurriert Aristoteles in den *AH* und in der *Poetik* und macht ihn für die künstlerische Würdigung der Dichtung Homers fruchtbar, der damit ein Anspruch auf Historizität zuerkannt wird; vgl. dazu auch Kommentar zu 158 R³, 159 R³, 160 R³, 162 R³, 166 R³; ferner Hintenlang (1961, 21 f.), der in Aristoteles' Aufwertung der historischen Realität ein Zeichen seiner – im Vergleich zu Platon stärkeren – Diesseits-Ausrichtung sieht. Eine von Aristoteles abweichende Interpretation ist im bT-Schol. Hom. *Il.* X 152–3 überliefert, wonach die Speere eine Palisade zum Schutz des Diomedes bilden und zugleich dessen Kampfbereitschaft signalisieren sollten. Der parallele Vorfall, auf den das vorliegende Fragment abzuheben scheint, ist in unserem Text der *Ilias* nicht zu verifizieren.

161 R³

Kontext: Nestor sucht einen Freiwilligen, der bereit ist, als Späher die Pläne der Troianer auszukundschaften. Diomedes erklärt seine Zustimmung und verlangt nach einem Begleiter. Seine Wahl fällt auf Odysseus. Dieser mahnt den Diomedes angesichts der fortgeschrittenen Zeit zum Aufbruch ins Lager der Troianer.

Die Homerkritik beanstandete an dieser *Ilias*-Stelle eine nach den Regeln der Arithmetik unmögliche Aussage: Wenn die Nacht zu „mehr als zwei Teilen" vorbei ist, kann nicht ein vollständiger dritter Teil übrig sein, sondern nur ein Teil des dritten. Dieses Problem gehört zu den am häufigsten diskutierten homerischen *Aporemata* überhaupt; vgl. die zahlreichen bei Porphyrios (I 147, 5–153, 18) dargelegten Interpretationsansätze; Vers 253 wird von Zenodot nicht gelesen, Aristophanes athetiert ihn (A-Schol. 253 *a.*¹, T-Schol. 253 *a.*²); zum Problem vgl. auch Hainsworth (1993, ad *Il.* X 253).

Der *Ilias*-Text ist an der entscheidenden Stelle uneinheitlich überliefert: Die handschriftlich gut bezeugte Lesart πλέων, die auch von modernen Herausgebern (Monro/Allen und West) übernommen wird, ist der Komparativ des Adjektivs πολύς (bzw. hier der Femininform πολλή), vgl. LSJ, s.v. πλείων, πλέων; im Epos werden beide Formen verwendet, je nach Bedarf des Met-

rums, während in der attischen Dichtung und Prosa überwiegend die längeren Formen gebraucht werden; zum Gebrauch der beiden Formen vgl. Kühner, Blass I.1[3], § 155; 156, 3. Die attische Form πλείων ist möglicherweise eine Analogiebildung zu πλεῖστος, vgl. H. Zinsmeister, *Griechische Laut- und Formenlehre*, Heidelberg 1990, 207, E 57. Sie ist hier in dem auch sonst gut belegten prädikativen Sinn von „zum größeren Teil" aufzufassen. Der Genitiv kann dann aber nur als appositivus verstanden werden, also: „Die Nacht ist zum größeren Teil vorbei, dem mit zwei Teilen", so schon Ameis-Hentze (vgl. ad *Il.* X 252 f.), übernommen in LfgrE, s.v. πολύς II 4 (Nordheider) mit Parallelen (*Il.* I 165; *Od.* II 277; *Hymn. Herm.* 98); zum appositiven Genitiv vgl. Kühner, Gerth II.1[3], § 402 d. Mit dieser Lesart ergibt sich zumindest rechnerisch keine Schwierigkeit.

Das Problem entsteht durch andere Lesarten dieses *Ilias*-Zitats, auf die sich die Kritiker in erster Linie zu beziehen scheinen. Neben dem Nominativ πλέων sind ebenfalls gut überliefert neutrale Akkusativformen, vgl. das von R[3] übernommene πλέον sowie die Akkusativ-Plural-Formen πλείω (Arist. *Poet.* 25, 1461 a 26, möglicherweise auch in dem den *AH* zugrunde liegenden *Ilias*-Text) bzw. πλέω (Porph. I 147, 12) anstelle von πλείονα bzw. πλέονα. Für die Analyse des Problems spielt diese Unterscheidung keine Rolle, da beide Formen, Singular und Plural, als adverbiale Akkusative aufgefasst werden können, vgl. LSJ s.v. πλείων, πλέων II. 2.d.; Kühner, Gerth II.2[3], § 541, 4. Diese Lesarten ermöglichen die Interpretation des Genitivs als comparationis („die Nacht ist im Hinblick auf mehr als zwei Teile vorbei"). Die Auslegung der Stelle in diesem Sinne bildet die Grundlage des arithmetischen Problems, welches bemerkenswerterweise sowohl in den *AH* als auch in der *Poetik* behandelt ist, wenn auch mit unterschiedlichen Lösungsansätzen. Gemäß der Lösung der *AH* ist der Ausdruck „mehr als zwei Teile" im Sinne von „mehr als die Hälfte" zu verstehen. Zugrunde liegt die Annahme eines Ganzen, welches in zwei, wiederum aus zwei gleich großen Teilen bestehende Hälften geteilt werden kann. Bei dieser rein mathematischen Vorgehensweise geht es Aristoteles nun darum, das unbestimmte „mehr als die Hälfte" (des Ganzen) zu bestimmen (statt Roses ἐπεὶ δὲ τὸ (p. 129, Z. 1 R[3]) ist mit Gigon das ebenfalls überlieferte ἐπειδὴ zu lesen). Diese Zahl aber ergibt sich aus dem Betrag, um den die Hälfte des Ganzen vergrößert werden muss, damit ein Drittel übrig bleibt. Diese Methode wird an einem einfachen Zahlenbeispiel illustriert: Wenn sechs in zwei gleiche Teile geteilt wird, erhält man die Hälfte, also drei. Wird nun die Hälfte um eine ganze Einheit vergrößert, dann ist der Teil, der übrig bleibt, ein Drittel des Ganzen. Man erhält vier, und ein Drittel des Ganzen, nämlich zwei, bleibt übrig. In Analogie können nun die zwölf Stunden der Nacht in zwei Hälften von jeweils sechs Stunden eingeteilt werden. Soll noch ein Drittel, also vier Stunden, übrig bleiben, muss das „Mehr" zwei Stunden betragen. Aristoteles orientiert sich bei der Be-

rechnung an einer Einteilung der zwölf Nachtstunden in vier Teile, die jedoch nachhomerisch ist; vgl. *Il.* XXI 111; *Od.* XII 312; XIV 483, woraus eine Dreiteilung der Tage und Nächte hervorgeht; zu Tageszeiten bei den Griechen vgl. Sontheimer (1932, bes. 2017 f.).

Diese rechnerische Lösung wird in der *Poetik* völlig aufgegeben. Innerhalb des Abschnitts zu Lösungen auf der Ebene der λέξις („Ausdrucksweise") wird diese Stelle als Beispiel eines Problems angeführt, welches mittels einer „Doppeldeutigkeit" (ἀμφιβολία) gelöst werden kann, vgl. *Poet.* 25, 1461 a 9–31, bes. 25: τὸ γὰρ πλείω ἀμφίβολόν ἐστιν. Dieser Ansatz ist möglicherweise angeregt von dem des Metrodoros von Lampsakos, der bei Porphyrios ausführlich zitiert wird (I 147, 18–26 = *B-Schol. *Il.* X 252 = VS 61 A 5): Das neutrale πλεῖον (bzw. das bei Homer seltener belegte πλέον) ist nach Metrodoros doppeldeutig im Sinne eines Homonyms. Als solches kann es neben seiner Funktion als Komparativ zu πολύ (vgl. oben) auch als Neutrum des bei Homer belegten Adjektivs πλεῖος (πλέος) verstanden werden, welches in seiner Bedeutung „voll", „gefüllt" ein Synonym zu πλῆρες darstellt; vgl. LSJ s.v. πλέως, πλέα, πλέων. Dies kann er ausführlich mit Textstellen belegen (*Il.* I 165, II 226, IV 262; *Od.* 8 475) und folgert: πλήρης γὰρ ἡ νὺξ τῶν δύο μοιρῶν γεγονυῖα ἀντὶ τοῦ πλῆρες εἰρῆσθαι („die Nacht, erfüllt zu zwei Teilen [...]"). Allerdings trifft die Möglichkeit des Homonyms nur auf die Form des Neutrum Singular der Adjektive zu; keine der überlieferten Lesarten kann eine feminine Adjektivform zu πλεῖος bzw. πλέος sein; zu Metrodoros als Homerinterpret vgl. Flashar (1958, 35); Richardson (1975, 68). Aristoteles behält zwar den Interpretationsansatz der „Doppeldeutigkeit" bei, bezieht ihn aber abweichend von Metrodoros auf das Bedeutungsspektrum des πλείω, welches nicht nur adjektivisch („im Hinblick auf mehr"), sondern auch substantivisch („im Hinblick auf den größeren Teil") verwendet werden kann, zum Gebrauch vgl. Kühner, Gerth II.2[3], § 541, 4 Anm. 3; dazu auch Fuhrmann ([2]1982, 139 f. mit Anm. 16). Der Genitiv ist dann, wie bei der Lesart πλέων (vgl. oben), ebenfalls als appositivus zu verstehen: „Die Nacht ist zum größeren Teil vorbei, d.h. dem von zwei Teilen."

N 1

Kontext: Hekamede bereitet Nestor und dem verletzten Machaon ein Mahl. Auf den Tisch stellt sie neben die Speisen auch einen reich verzierten Becher mit vier Henkeln. Dem Wortlaut der *Ilias* zufolge hob Nestor ihn mit Leichtigkeit, während jeder andere (ἄλλος) dies nur unter Mühen vermochte.

Dieses Fragment, weder von R[3] noch von Gigon berücksichtigt, gehört möglicherweise ebenfalls zu den *Aporemata Homerica*. Es ist in B* überliefert, wo jedoch als Quelle nicht Ἀριστοτέλης, sondern „einige" (ἔνιοι) genannt werden, vgl. FGrHist 107 F 23 mit Anm. sowie T-Schol. *Il.* XI 636 *c.*[1];

b(BE[3])-Schol. *Il.* XI 636 *c*[2]. Im Escorialensis E[4] (Esc. graec. 409) und dem daraus kopierten (und deshalb keinen unabhängigen Zeugen darstellenden) Leidensis Le (Leid. Voss. graec. 64), die zusammen mit B* auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen (*β), wird das Zitat jedoch Ἀριστοτέλης zugeschrieben, zum Stemma vgl. Erbse, Scholia, Bd. 1, LVIII. Am wahrscheinlichsten dürfte sein, dass *β Ἀριστοτέλης hatte und dass diese Quellenangabe (wie es häufig geschieht) „anonymisiert" als ἔνιοι erscheint, während E[4] in diesem Punkt getreuer berichtet; das Umgekehrte, dass E[4] in *β ἔνιοι angetroffen und daraus Ἀριστοτέλης gemacht habe, ist praktisch ausgeschlossen. *β las also mit ziemlicher Sicherheit das Richtige, auch wenn in *B Ἀριστοτέλης nicht namentlich genannt wird.

Bei der an dieser Stelle implizierten mirakulösen Körperkraft des alten Nestor handelt es sich um ein traditionelles Homerproblem, da Stellungnahmen des Sophisten Antisthenes sowie des Stesimbrotos (4./5. Jhdt. v. Chr.), der u.a. *Homerische Probleme* verfasste, bezeugt sind. Ihre Lösungen, in denen sprachliche sowie den Mythos betreffende Aspekte berücksichtigt werden, sind bei Porphyrios ebenfalls zitiert. Stesimbrotos (FGrHist 107 F 23) interpretiert die Stelle als einen von Homer angeführten Beweis für das hohe Alter Nestors: Wenn die Kraft seiner Hände dauerhaft ist, dann gilt das auch für die Lebenszeit (εἰ γὰρ παράμονος ἡ ἰσχὺς [...] καὶ τὰ τῆς ζωῆς εὔλογον εἶναι παραπλήσια). Nach Antisthenes (F 55 Decleva Caizzi) dagegen zielt Homer nicht darauf, die Kräftigkeit (βαρύτης) von Nestors Händen hervorzuheben, sondern seine Trinkfestigkeit. Er löst das Problem mittels einer „Doppeldeutigkeit", wonach ἄειρεν hier nicht die gewöhnliche Bedeutung von (den Becher) „hochheben", sondern metaphorisch als (den Inhalt des Bechers) „vertragen" aufzufassen ist (ἔφερε ῥαδίως τὸν οἶνον); zu einer weiteren Lösung mittels einer ἀμφιβολία bei Aristoteles vgl. 161 R[3].

Die aristotelische Lösung gründet wie die des Antisthenes auf der λέξις („Ausdrucksweise"). Anstatt jedoch ein individuelles Wort auf seine Doppeldeutigkeit hin zu analysieren, berücksichtigt Aristoteles den Sprachgebrauch und identifiziert eine verkürzte Ausdrucksweise ἀπὸ κοινοῦ, eine Form der Brachylogie, bei der ein Satzteil, der im unmittelbaren Kontext in anderer Form bereits vorkam, sinngemäß zu ergänzen ist. So ist in diesem Falle der Ausdruck „Greis" (γέρων) nicht nur auf „Nestor", sondern ebenfalls auf „jeder andere" (ἄλλος) zu beziehen. Nach dieser Lösung ist Nestors Körperkraft relativ zu seinen Altersgenossen zu verstehen, nicht absolut im Vergleich zu „allen" und daher weniger spektakulär. Die kontinuierliche Körperkraft und Trinkfestigkeit Nestors im Alter scheint ein fester Bestandteil des Nestor-Mythos zu sein, vgl. *Il.* I 250–68; zum Thema auch S. West, Nestor's Bewitching Cup, ZPE 101 (1994), 9–15; vgl. auch Kommentar zu 144 R[3].

Weitere aus den Scholien rekonstruierbare Lösungsvorschläge lassen erkennen, dass die Identifizierung des ἄλλος von den antiken Kommentatoren

als Problem empfunden und lebhaft diskutiert wurde. In Betracht gezogen werden dabei mögliche Varianten des ἄλλος, die in antiken Texteditionen im Umlauf gewesen sein müssen, vgl. app. crit. zu *Il.* XI 636 (ed. West). Die unaspirierte Lesart, offenbar von Aristarch favorisiert (so Hrd./A-Schol. *Il.* XI 636 *b.*), wird von der Mehrheit der Kommentatoren akzeptiert. Dagegen werden zwei Varianten, die möglicherweise frühe Textemendationen von Kritikern darstellen, abgelehnt: (i) die aspirierte Form ἅλλος (als *krasis* von ὁ ἄλλος) und (ii) die Trennung in ἀλλ' ὅς („der andere aber", bzw. „der aber"), die auch bei Athen. XI 493 a besprochen ist. Beide Formen werden auf den im Kontext erwähnten „Machaon" bezogen.

Nach Ariston./A-Schol. *Il.* XI 636 *a.* ist diese Stelle (wie *Il.* X 532) als ein Lob auf Nestor gedacht, weshalb ἄλλος im Sinne von οἱ ἄλλοι („alle anderen") zu verstehen ist, so auch T-Schol. *Il.* XI 636 *c.*[1]; b(BCE[3])-Schol. *Il.* XI 636 *c.*[2] und Hrd./A-Schol. *Il.* XI 636 *b.*, nach dessen Ansicht die aspirierte Version auch im Hinblick auf die bei Homer üblicherweise verwendete Verschleifungsmethode abzulehnen ist (in Analogie zu *Il.* XI 288 müßte ὤλλος stehen); die Lesart ἀλλ' ὅς wird in diesem Scholion ebenso verworfen, vgl. auch T-Schol. *Il.* XI 636 *c.*[1] und b(BCE[3])-Schol. *Il.* XI 636 *c*[2].

Anderen in den Scholien erwähnten Lösungen zufolge preist Homer in erster Linie Nestors Erfahrung und Können beim Heben des Bechers. Auf seine physische Stärke, in der ihm jüngere Männer durchaus überlegen sein können, komme es ohnehin nicht an, vgl. b(BCE[3]E[4])T[il]-Schol. *Il.* XI 637 (τὰ γὰρ ἄχθη οὐχ οἱ ἰσχυροί, ἀλλ' οἱ ἔμπειροι φέρουσι), ähnlich b(BCE[3]E[4])-Schol. *Il.* XI 637; laut T-Schol. *Il.* XI 636 *c.*[1] hebt Nestor den Becher „vernünftiger" (σωφρονέστερον) als jeder jüngere Mann, so auch b(BE[3])-Schol. *Il.* XI 636 *c.*[2] Darüberhinaus wird Nestors Technik ausführlich beschrieben. Er fasst mit zehn Fingern die vier, jeweils paarweise einander diametral gegenüberliegenden Henkel des Bechers und hebt ihn so mit Leichtigkeit, vgl. T-Schol. *Il.* XI 636 *c.*[1], b(BE[3]E[4])-Schol. *Il.* XI 637.

162 R[3]

Kontext: Nestor schlägt nach dem abgebrochenen Duell zwischen Hektor und Aias die Bestattung der Toten sowie den Bau einer Mauer zur Befestigung des Schiffslagers vor (*Il.* VII 337–43). Dieser Vorschlag wird unmittelbar darauf in die Tat umgesetzt (*Il.* VII 436–41). Als Reaktion auf die Beschwerde Poseidons deutet Zeus die Zerstörung der achaischen Mauer durch Poseidon und Apollon nach Beendigung des Krieges an (*Il.* VII 446–63). Diese wird später, als Prophezeiung, in aller Ausführlichkeit dargestellt (*Il.* XII 1–33).

Der Historiker Strabon (64 v. Chr.–nach 21 n. Chr.) erwähnt in seiner Beschreibung der Troas das angeblich historische, noch zu seiner Zeit existie-

rende Schiffslager der Griechen, welches er in der Nähe von Sigeion, ca. zwanzig Stadien vom Troia der klassischen Zeit entfernt, lokalisiert (XIII 1, 36). Daneben wird auch auf einen „Hafen der Achaier" (Ἀχαιῶν λιμένα) in einer Entfernung von nur zwölf Stadien verwiesen (XIII 1, 32). In der vorliegenden Stelle, die Gigon unrichtigerweise auf *Il.* VI 433 (troianische Stadtmauer) bezieht, zitiert Strabon im Zusammenhang mit der Errichtung und Zerstörung der Mauer um das Schiffslager auch die Sichtweise des Aristoteles. Beide setzen die Historizität der homerischen Dichtung grundsätzlich voraus.

Bei Strabon geht es um Einzelheiten in der *Ilias*, die im Hinblick auf die geographischen Gegebenheiten seiner eigenen Zeit unwahrscheinlich erscheinen. Aufgrund der Nähe des Schiffslagers zur Stadt Ilion und der daraus resultierenden unmittelbaren Bedrohung für die Griechen kommt der Bau der Mauer, Homer zufolge am 24. Tag des zehnten Kriegsjahres, reichlich spät. Unter diesen Umständen erscheint es merkwürdig, dass die Troianer die Gelegenheit zu einem Angriff auf die noch unbewehrten Griechen so lange ungenutzt ließen (und dann als Konsequenz gegen die Mauer ankämpfen mussten, *Il.* XII). Strabon, der fiktive Elemente bei Homer ebenso wenig erkennt wie andere Historiker vor ihm, erhebt Zweifel an der historischen Richtigkeit der Darstellung bezüglich des Zeitpunkts des Mauerbaus. Diese sind möglicherweise angeregt durch das (bei Strabon jedoch nicht erwähnte) Zeugnis des Thukydides (I 11, 1), der die Errichtung der Mauer auf die Zeit unmittelbar nach der Ankunft der Achaier in Troia (also auf fast zehn Jahre früher) verlegt. Dieses externe Zeugnis hat in der modernen Homerkommentierung zu Spekulationen über die Echtheit von *Ilias* VII geführt, welches in der Folge bisweilen als athenische Interpolation interpretiert wurde, vgl. die Zusammenfassung bei Kirk (1990, ad *Il.* VII 327–43).

Aristoteles' Ausführungen betreffen dem Strabon-Zitat zufolge ebenso die Frage nach der Historizität der *Ilias*, jedoch unter einem anderen Aspekt. Es geht dabei nicht um den historisch korrekten Zeitpunkt für die Errichtung der Mauer, sondern um die Gründe für die merkwürdige Darstellung ihres Verschwindens in Form einer Prophezeiung, an die wiederum die Frage nach ihrer tatsächlichen Existenz geknüpft ist. Aristoteles bezieht sich daher wohl, anders als Strabon, nicht auf *Il.* VII, sondern auf *Il.* XII. Vermutlich rechtfertigte er die homerische Darstellung als einen Kunstgriff, der durch den Kontext erforderlich geworden war, da der Dicher die Errichtung der Mauer von vornherein als Fiktion konzipiert hatte. Diese Ansicht ist in die Scholien eingeflossen, vgl. b (BE^{3}E^4) T-Schol. *Il.* XII 3–35 und b(BCE^{3}E^4)T-Schol. *Il.* VII 445, beide mit dem möglicherweise ebenfalls aristotelischen Zusatz, der Dichter wolle durch die angekündigte Zerstörung die Abwesenheit jeglicher Spuren in seiner Zeit erklären; in diesem Sinne auch Eustathios *Comm. ad Il.* VII 445–63 (690, p. 494, 3–6) mit direktem Verweis auf Aristoteles. Zu

einer (möglicherweise ebenfalls aristotelischen) Rechtfertigung der Fiktion des Mauerbaus auf dichterisch-kompositorischer Grundlage, vgl. b(BE^{3}E^4)T-Schol. *Il.* XII 3–35, wonach der Dichter durch seine Absicht, das Kampfgeschehen auf die Mauer zu konzentrieren, zu seiner Erfindung inspiriert wurde; zu modernen Sichtweisen bezüglich der Funktion des Mauerbaus vgl. Hainsworth (1993, ad *Il.* XII 1–33). Der in den *AH* formulierte Lösungsansatz zum Problem könnte etwa folgender gewesen sein: Aristoteles verteidigte die Errichtung der Mauer als erzähltechnisch effiziente dichterische Erfindung, lobte aber gleichzeitig die Ankündigung ihrer Vernichtung als Zeichen für Homers Streben, die Historizität in seiner Dichtung zu wahren, vgl. dazu die Theorie in *Poet.* 25, 1460 b 8–11, wonach der Dichter im Epos die Dinge so, wie sie waren, darstellen, jedoch die traditionellen Mythen umgestalten und, ohne die ihnen eigene Struktur aufzulösen, dazu erfinden soll (*Poet.* 14, 1453 b 22–6, allerdings auf die Tragödie bezogen).

130 R^3

Kontext: Die Troianer werden durch das Erscheinen des Patroklos, den sie für Achill halten, in Alarmbereitschaft versetzt.

Dieses Fragment, das Rose fälschlich zur Schrift *Synagoge* gestellt hatte, gehört evident zu den *Aporemata Homerica*. Die Problemstellung ist nicht überliefert, doch geht aus den Ausführungen hervor, dass sie eine stilistische Besonderheit der homerischen Darstellungsweise betraf („Warum stellt er die Troianer als um-sich-spähend dar?"). Das „Furchterregende" besteht in der anschaulichen Beschreibung eines Moments äußerster Spannung, die Publikum bzw. Leser in die Lage der Troianer versetzt, wie sie in Todesangst innehalten, um-sich-spähend Fluchtwege ausmachen, bevor sie schließlich reagieren, vgl. *Rhet.* III 10, 1411 b 22–11, 1412 a 10, wo das drastisch „Vor-Augen-Führen" als Zeichen für eine gelungene Metapher gewertet wird; zur Stelle vgl. Rapp (2002, 4.2, 904–10). Dabei gelten als packende, das Publikum fesselnde Darstellungen solche, die sich im Zustand von ἐνέργεια (eig. „Aktivität", hier im Sinne von „Bewegung", „Tätigkeit") befindliche Sachverhalte anschaulich und wirklichkeitsgetreu wiedergeben. Die ἐνέργεια besteht an der *Ilias*-Stelle im Umherblicken in Todesangst, gleichzeitig stellt die durch die Beschreibung erzeugte Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Losbrechens der Troianer ein Moment der Spannung und Unmittelbarkeit dar.

Plutarch (*De Pythiae oraculis* 398 A) nimmt auf die *Rhetorik*-Stelle und dieses Fragment Bezug, wenn er die aristotelische Sichtweise bezüglich dichterischer Wirklichkeitstreue und Lebendigkeit zitiert: Homer sei der einzige Dichter, dessen Dichtung durch die Darstellung von ἐνέργεια selbst Bewegung besitze (κινούμενα ποιεῖν ὀνόματα διὰ τὴν ἐνέργειαν); zur Theorie der Metapher vgl. bes. auch *Poet.* 21, 1457 b 6–33; zum hohen Stellenwert der

Metapher vgl. *Poet.* 22, 1459 a 6. Die Beschreibung des „Um-sich-Spähen" in äußerster Gefahr interpretiert Aristoteles als Beweis für die hohe Qualität der homerischen Dichtung und als historisches Zeugnis barbarischer Kriegstaktik, vgl. dazu auch Kommentar zu 160 R[3]. Aristarch würdigt ebenfalls die homerische Darstellung der Angst unmittelbar vor der Flucht an dieser Stelle: ἐπαινεῖ δὲ Ἀρίσταρχος ὅτι οὐ φεύγοντας ἐποίησεν εὐθέως, ἀλλὰ καταπλησσομένους (T-Schol. *Il.* XVI 280 *b.*).

163 R[3]

Kontext: Agamemnon beteuert seine Unschuld im Streit mit Achill und rechtfertigt die Wegnahme der Briseis mit der Verblendung (Ate), die Zeus, Moira und Erinys ihm in den Sinn gelegt hatten. Die Macht der Ate illustriert er am Beispiel des Zeus, der unter ihrem Einfluss dem Drängen Heras nachgegeben und unter Eid zugestimmt hatte, ein am selben Tag geborenes Kind zum Herrscher über seine Nachkommen zu machen. Wider den Plan des Zeus hielt Hera daraufhin die Geburt seines Sohnes Herakles zurück und beschleunigte stattdessen die des Sthenelos-Sohnes Eurystheus (vgl. *Il.* XIX 91–124; XVII 209).

Die antike Homerkritik hat an dieser Stelle eine Unstimmigkeit innerhalb der *Ilias* erkannt. Während Sterbliche und andere Götter ihre Versprechen mit einem Eid bekräftigen, garantiert im Falle des Zeus sein bloßes Nikken in aller Regel eine bindende Zusage. Trotzdem begnügt Hera sich nicht mit dem Nicken, sondern verlangt von Zeus einen Eid, vgl. etwa den Widerspruch zu *Il.* I 524–7, wonach, aus dem Mund des Zeus, das Zunicken das größte Zeichen seiner Zusicherung darstellt. Von Aristoteles sind zwei Lösungen für Homers Abweichen von seiner üblichen Darstellungsweise überliefert.

Beide gründen auf Überlegungen zu einer (von der *Ilias* unabhängigen) Herakles-Geschichte, auf die im Fragment mit den Worten μυθῶδες (Z. 11 R[3]) und μῦθος (Z. 14 R[3]) angespielt wird. Unter der Voraussetzung der Selbstständigkeit dieser Geschichte und unter der Berücksichtigung ihres Verhältnisses zur *Ilias* argumentiert Aristoteles in Lösung (i), der Dichter habe den Eid nicht etwa erfunden, sondern folge der Tradition dieser Erzählung, zu deren festen Bestandteilen der Eid des Zeus gehöre. Bei dieser Lösung wird die Vertrautheit des Dichters mit einer Herakles-Geschichte (vielleicht einem konkreten Epos?) vorausgesetzt, die er im Original in die *Ilias* integrierte, ohne sie an Struktur und Verhältnisse seines Epos anzupassen; zur Akzeptanz der Eigenständigkeit des Mythos vgl. auch 172 R[3]. Gemäß *Poet.* 9, 1451 b 23–5 muss sich der Tragödiendichter jedoch nicht in allen Details an eine überlieferte Erzählversion halten, ein kreatives Umgestalten und Dazuerfinden wird sogar gefordert; zum Eid als ein typisches Element im Epos vgl. Arend (1933), 122–3.

Dass bereits im 8./7. Jhdt. v. Chr. gestaltete Herakles-Mythen, zumindest in Form mündlicher Dichtung, in Umlauf waren, ist evident. Dafür sprechen zahlreiche, etwa bei Hesiod erwähnte Einzelheiten bezüglich Leben und Taten des Herakles (*Theog.* 287–94; 313–8; 326–32; 526 f.; zur Geburt vgl. *Theog.* 943–4; F 248 M.-W.). Als Verfasser des ältesten erhaltenen Herakles-Epos (*Herakleia* in zwei Büchern) gilt Peisandros von Rhodos (7./6. Jhdt. v. Chr.), Fragmente und Testimonien in EGF, pp. 129–34; vgl. auch G. L. Huxley, Greek Epic Poetry. From Eumelos to Panyassis, London 1969, 99–105; G. K. Galinsky, The Herakles Theme. The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century, Oxford 1972, 9–22; zu der Kreophylos von Samos zugeschriebenen *Oichalias Halosis* vgl. EGF pp. 149–53.

In Lösung (ii) wird der Anspruch des μῦθος, Wahrscheinliches wiederzugeben, vorausgesetzt. Innerhalb der Struktur der Heraklesgeschichte erscheint Heras Reaktion als wahrscheinlich (εἰκότως): Da sie angesichts der zu erwartenden Reaktion des Zeus und der Gefahr, er könne sich von seiner früheren Aussage distanzieren, auf einer stärkeren Zusicherung in Form eines institutionalisierten Eides bestehen muss, will sie sich seines Versprechens auch dann sicher sein, wenn er den Herakles später als Sklaven dienen sieht; zu den Mühen, die Herakles im Dienst des Eurystheus vollbrachte, vgl. *Il.* VIII 363; XV 639 f. Eine ähnliche Ansicht wird auch in den Scholien vertreten, vgl. b(BCE^{3}E^4)T-Schol. XIX 108 *a.*; zu Aristoteles' Beurteilung der Darstellung wahrscheinlicher Reaktionen bei Homer vgl. auch Hintenlang (1961, 48), der auf die parallele Argumentationsweise in 150 R^3 verweist; zur Forderung, die Dichtung am Wahrscheinlichen und Notwendigen (κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον) auszurichten, vgl. *Poet.* 9, 1451 a 36–8; 9, 1451 b 8–10; 15, 1454 a 33–6.

In der *Poetik* wird der Begriff μῦθος in zwei Bedeutungen verwendet, die auch in diesem Fragment reflektiert zu sein scheinen: einmal zur Bezeichnung einer „tradierten Erzählung", so *Poet.* 9, 1451 b 24 (παραδεδομένων μύθων); 13, 1453 a 18, 37; 18, 1456 a 11 etc.; dann aber auch im Sinne von „Plot", d.h. einer vom Dichter aus einzelnen Aktionen konstruierten, einheitlichen und abgeschlossenen Handlung (μῦθον τοῦτον τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων), die im Einklang mit Wahrscheinlichkeit und Notwendigkeit steht und als solche etwa für die Tragödie essentiell ist, vgl. *Poet.* 6, 1450 a 15–9; 9, 1451 a 38. In *Poet.* 8, 1451 a 20 werden Herakles-Epen verschiedener Dichter als Beispiele uneinheitlicher μῦθοι kritisiert, während die Darstellungsform der homerischen Epen als vorbildlich gilt; zum unterschiedlichen Konzept von μῦθος vgl. auch Janko (1987), 217 f.

164 R[3]

Kontext: Bei den Leichenspielen für Patroklos setzt Achill folgende Kampfpreise aus: eine Frau und einen Dreifuß für den Erstplazierten; eine sechsjährige, trächtige Stute für den Zweiten; einen noch unbenutzten Kessel für den Dritten; zwei Talente Gold für den Vierten (*Il.* XXIII 262–270).

Die antike Homerkommentierung erhob an dieser Stelle Einwände gegen die vergleichsweise hohe Dotierung des vierten Preises mit zwei Talenten, deren Wert von einigen Kritikern an einer anderen *Ilias*-Stelle festgemacht wurde (*Il.* IX 122–157= 264–99): Dort stellen Agamemnon bzw. Odysseus in einer langen Auflistung von Geschenken an Achill zehn Talente Gold mit sieben Dreifüßen allen anderen Gaben, darunter zwanzig Kessel und zwölf Pferde sowie Agamemnons Töchter und Ländereien, voran. Eine Unstimmigkeit bezüglich des Wertes eines Talents ergibt sich unter der Voraussetzung, dass es sich sowohl in *Il.* IX als auch in *Il.* XXIII um eine absteigende Werteskala handelt; vgl. Richardson (1993, ad XXIII 269) zum Thema. Die Scholien zu *Il.* XXIII 269 erklären, offenbar ohne Berücksichtigung von *Il.* IX, die vergleichsweise niedrige Taxierung der zwei Talente mit dem im Vergleich zur klassischen Zeit geringen Wert der Talente bei Homer (unter Berufung auf Theophrast und Timaios FGrHist 566 F 143 b), vgl. AT-Schol. *Il.* XXIII 269 *a.*[1]; b-Schol. *Il.* XXIII 269 *a.*[2]; A-Schol. *Il.* XXIII 269 *b.* Die beiden von Aristoteles überlieferten differenzierteren Lösungen gründen im Wesentlichen auf der Feststellung, es sei aufgrund der zeitlichen Distanz und der die Maßeinheit betreffenden Schwankungen unmöglich, Wert und Gewicht eines Talents bei Homer mit Genauigkeit zu bestimmen.

In einem Ansatz, der geschichtliche Veränderungen und Eigenständigkeit der von Homer beschriebenen Zeit berücksichtigt, gilt es zunächst als nicht legitim, bezüglich des Wertes eines Talents aus Erfahrungen der eigenen Zeit Rückschlüsse auf die von Homer dargestellte Epoche zu ziehen (i). Dahinter steht die Auffassung von der homerischen Dichtung als historischem Zeugnis, das Früheres wahrheitsgemäß abbildet, vgl. *Poet.* 25, 1460 b 8–11 zur Nachahmung der Gegenwart bzw. Vergangenheit als dichterische Darstellungsform; vgl. auch den Kommentar zu 158 R[3]. Zur historisierenden Betrachtungsweise als Methode der Literaturkritik vgl. Hintenlang (1961, 32).

Die zweite Lösung (ii) leitet Aristoteles aus dem Widerspruch zwischen *Il.* XXIII und *Il.* IX ab: Aus der unterschiedlichen Gewichtung der Talente innerhalb der Skalen folgt, dass das Talent in der von Homer dargestellten Zeit hinsichtlich seines Gewichts nicht einheitlich festgelegt war und hinsichtlich seines Wertes großen Schwankungen unterlag. Das in 164, 3 zitierte Scholion enthält die detailliertere Ausführung der in 164, 1 und 164, 2 kurz zitierten Lösung.

In der Tat ist der Zeitpunkt der Standardisierung von Gewichten bis heute umstritten, vgl. C. H. Grayson, Weighing in Ancient Greece, Oxford 1974 (Diss.), 285 f.; 323; 326–30. In der historischen Epoche gab es im Wesentlichen zwei normierte Gewichtseinheiten, die angeblich von Solon eingeführte Attisch-Euböische und die Aiginetische, nach denen das Gewicht eines Talents 25,86 kg bzw. 37,80 kg betrug. Gewichtsfunde attestieren auch hier häufig beträchtliche Abweichungen von der Norm. Die Erklärung des Aristoteles stimmt also mit dem Ergebnis moderner Forschung weitgehend überein, vgl. F. Hultsch, Griechische und römische Metrologie, Berlin 1862, 104; W. Ridgeway, The Origin of Metallic Currency and Weight Standards, Cambridge 1892; O. Viedebantt, Antike Gewichtsnormen und Münzfüße, Berlin 1923.

165 R[3]

Kontext: Bei dem Wagenrennen anlässlich der Leichenspiele für Patroklos führt Menelaos nicht nur sein eigenes Pferd Podargos unter das Joch, sondern auch die Stute seines Bruders, Aithe, welche dieser von Echepolos als Geschenk erhalten hatte (*Il.* XXIII 293–300).

In dem in den *Moralia* aufgeführten Traktat *Wie ein junger Mensch Dichtung hören sollte* argumentiert Plutarch, dass Kinder unter der richtigen Anleitung auch von Dichterstellen, die ein ethisch fragwürdiges Verhalten darstellen, profitieren können. Dabei beruft er sich auf eine Aussage in den *AH*, derzufolge Aristoteles eine unmoralische Handlungsweise des Agamemnon nicht nur nicht tadelt, sondern unter Berücksichtigung der Umstände sogar als richtig erachtet. Die genaue Problemstellung ist nicht überliefert, doch handelt es sich vermutlich um eine von antiken Kommentatoren geäußerte Kritik an der homerischen Darstellung der Bestechlichkeit (δωροδοκία) des Agamemnon, der dem reichen Echepolos (eig. „Rossehalter“) aus Sikyon im Gegenzug für ein Pferd den Kriegsdienst erlassen hatte, vgl. *Il.* XXIII 295–8, dort der Sohn des Anchises, vgl. T-Schol. *Il.* XXIII 296 *c*.

Aristoteles stellt bei seiner Beurteilung der homerischen Darstellung von Agamemnons Vorgehensweise praktische Erwägungen über moralische Bedenken: Er habe im Hinblick auf die Situation mit seinem Verzicht auf einen kriegsuntauglichen Mann zugunsten eines fähigen Kriegspferdes korrekt gehandelt; zur theoretischen Grundlage für diese Darstellungsweise vgl. die Forderung in *Poet.* 25, 1461 a 4–9, wonach in der (epischen) Dichtung die Rede oder Handlung einer Person nicht isoliert, sondern in ihrem Kontext (wann?; für wen?; zu welchem Zweck?; zur Vermeidung eines größeren Übels?) zu betrachten sei. Dieselben Prinzipien zur Milderung moralischer Beurteilungen von Handlungen gelten auch außerhalb der Dichtung, vgl. *EN* III 2, 1110 b 32–1111 a 6; zu einer ebenfalls pragmatische Aspekte berücksichtigenden Lösung vgl. auch Kommentar zu 155 R[3].

Möglicherweise ist die positive Beurteilung der homerischen Darstellung als Antwort auf Platons moralisierende Sichtweise zu verstehen, der in der *Politeia* (III 390 d–391a) Habgier und Bestechlichkeit unter diejenigen Formen unmoralischen Verhaltens zählt, deren Darstellung aufgrund ihres schädigenden Einflusses in jedem Fall aus der Dichtung zu verbannen sei. Als Beispiele werden einige Homer-Stellen kritisiert (*Il.* IX 515 ff.; XIX 278 ff., XXIV 502, 555, 594), die den Erziehungsprinzipien zuwiderlaufen, insofern sie im Falle der Nachahmung zu bestechlichem und habgierigem Verhalten führen können (οὐ μὲν δὴ δωροδόκους γε ἐατέον εἶναι τοὺς ἄνδρας οὐδὲ φιλοχρημάτους). Anders als bei Platon spielt bei Aristoteles die homerische Dichtung in Fragen der Erziehung keine Rolle, vgl. entsprechende Passagen in *Politik* VII und VIII; dagegen bei Platon *Polit.* X *passim*, bes. 387 b 1–6; 595 b 9–c 3; 606 e 2–3.

166 R[3]

Kontext: Achill schleift den Leichnam Hektors dreimal um das Grab des Patroklos. Dann lässt er den Geschleiften im Staub liegen. Apollon legt seine Aigis schützend über den Toten.

Die Schleifung Hektors in *Il.* XXIV 15–8, eine Fortsetzung der in *Il.* XXII 396–404 beschriebenen Malträtierung des Toten, wurde von späteren Homerkritikern, die die Schändung von Leichnamen als befremdlich empfanden, unter moralischen Aspekten betrachtet. In der *Ilias* ist die Mißhandlung von gefallenen Heroen zwar keine unübliche Praxis, vgl. auch *Il.* XVI 637–40 (Sarpedon), doch stößt sie im Falle des Hektor zunächst bei Apollon, schließlich bei allen Göttern auf Widerstand (*Il.* XXIV 33–45; 64–76). Die Homerkritik wirft dazu folgende Fragen auf: Ist Achills Beweggrund für die Entstellung Hektors möglicherweise Rache, und, wenn ja, liegt dann die Verantwortung für einen Verstoß gegen die Sitten auf Seiten Hektors selbst, da er zuerst den Leichnam des Patroklos schändete? Unter diesen Gesichtspunkten wird Achills Vorgehen mit Blick auf den Gesamtzusammenhang der *Ilias* in den Scholien mehrfach verteidigt, oft als Vergeltungstat mit Verweis auf vorausgehende Ereignisse, Hektors Vermessenheit bei der Behandlung von Patroklos' Leiche insbesondere (*Il.* XVII 125–6; 389–95; XVIII 175–7), vgl. A[im]-Schol. Hom. *Il.* XXIV 15*a.*; bT-Schol. Hom. *Il.* XXIV 15*b.*, dazu die näheren Ausführungen im *B-Schol. Hom. *Il.* XXIV 15 (Porph. I 267, 6–268, 1).

In der Stellungnahme des Aristoteles werden individuelle Beweggründe der Protagonisten sowie moralische Aspekte außer Acht gelassen: Unter Annahme der Kontinuität von Bräuchen projiziert er eine noch im historischen Thessalien verifizierbare Gepflogenheit in die Vorzeit und verteidigt die dichterische Darstellung mit dem Argument, Homer habe den Achill bei

der Schleifung einer in seiner Heimat praktizierten Sitte entsprechend handeln lassen, vgl. auch A-Schol. *Il.* XXII 398. Phthia in Thessalien ist die Heimat Achills (*Il.* II 681–5).

Genauere Einzelheiten zu dieser Praxis sind bei Kallimachos (F 588 Pfeiffer) überliefert, der, vielleicht in den *Aitia*, von den Thessaliern berichtet, die von alters her (πάλαι δ' ἔτι) Mörder um die Gräber ihrer Opfer zu schleifen pflegten, vgl. ausführlicher dazu auch die Fortsetzung bei Porphyrios (I 268, 4–17) und D-Schol. Hom. *Il.* XII 398, wonach der Thessalier Simos diese Sitte vor Achill begründete; zur Theorie dieser Lösung, die die Historizität der homerischen Dichtung voraussetzt, vgl. *Poet.* 25, 1460 b 10. Möglicherweise ist Aristoteles' Interpretation, die Darstellung gehe auf eine bestehende Sitte zurück, auch als Verteidigung des Dichters Platon gegenüber zu verstehen, der die Schleifung Hektors als unwahr bezeichnet hatte (*Polit.* III 391 b 5–c 6).

167 R³

Kontext: In Gestalt eines jungen Mannes beschreibt Hermes dem Priamos die durch die Fürsorge der Götter ermöglichte wundersame Erhaltung von Hektors Leichnam: Trotz der allmorgendlichen Schleifung ist er am zwölften Tag noch unversehrt. Die Haut ist nicht verwest, das Blut ist abgewaschen, alle Wunden, die die Griechen ihm geschlagen hatten, haben sich geschlossen (*Il.* XXIV 411–23).

Die antiken Kritiker haben an dieser Stelle der homerischen Darstellung eine naturwissenschaftlichen Gesetzen widersprechende Aussage erkennen wollen. Der Erfahrung gemäß schließen sich Wunden an Leichnamen nämlich nur dann, wenn sie einer noch lebenden Person zugefügt wurden; anderenfalls verwesen sie. Da dem Zeugnis der *Ilias* zufolge die Griechen jedoch erst dann auf Hektor einzustechen und ihn zu verwunden begannen, als sein Tod bereits eingetreten war, können sich die Wunden nicht geschlossen haben (*Il.* XXII 369–75; XXIV 421).

Tatsächlich ist es so, dass aus der einem Lebenden zugefügten Wunde nach Eintritt des Todes zunächst noch Blut austritt, welches eine Kruste über der Wunde bildet. Diese jedoch schließt sich nach dem Ableben nicht wirklich, sondern nur scheinbar, da die Wunde unter der Blutkruste nur verdeckt wird. Dagegen verursachen Wunden, die einem Toten zugefügt werden, keinen Blutaustritt mehr, der zu einer Krustenbildung führen könnte. Daher sieht man, dass die Wunde sich nicht schließt (freundliche Mitteilung von W. Eisenmenger, Institut für Rechtsmedizin, München).

Aristoteles sieht an dieser *Ilias*-Stelle offenbar ebenso ein Problem, jedoch geht aus der Zitierweise im T-Scholion sein genauer Lösungsansatz, innerhalb dessen er auf eine Parallelstelle, ein nur hier bezeugtes homerisches

Hemistich (‚Homer' F 8 EGF), verweist, nicht genau hervor. Jedenfalls scheint dieses eine nach antiker Ansicht korrekte Beschreibung des Phänomens zu geben, wenn von der Schließung einer vor dem Tod zugefügten Wunde die Rede ist. περιβροτόεσσα bedeutet „rings mit Blut bespritzt" bzw. „mit getrocknetem Blut beschmiert"; zu den Bedeutungen von (περι-)βροτόεις vgl. LfgrE, s.v. βροτόεις (Mader). Das Scholienzitat lässt die Schlussfolgerung des Aristoteles offen, doch ist klar, dass er rein medizinisch argumentiert, ohne die eigentliche Erklärung (göttliche Kräfte) in Betracht zu ziehen. Folgende Lösungsansätze erscheinen möglich: (i) Homer hat das Phänomen im Halbvers korrekt beschrieben, jedoch nicht in *Il.* XXIV 420 (wohl am plausibelsten). (ii) Der Vers in *Il.* XXIV 420 kann zweierlei bedeuten und lässt sich, wie das Hemistich, auf eine vor dem Tod zugefügte Wunde beziehen (aufgrund des eindeutigen Kontexts der *Ilias* allerdings unmöglich). Eine weitere Möglichkeit (iii), nach der dieses Hemistich als Textvariante aufzufassen ist, scheidet aus metrischen wie aus inhaltlichen Gründen aus. Rein theoretisch könnte sich der Halbvers auf die eine, von Achill geschlagene Wunde an Hektors Kehle beziehen, die zu seinem Tod führte, vgl. *Il.* XXII 327.

168 R[3]

Kontext: Priamos ersucht Achill um die Auslösung Hektors. Als nach Momenten der Annäherung Priamos das Angebot, sich zu setzen, ausschlägt, provoziert er unvermittelt den Zorn des Achill, der durch seine heftige Drohung beinahe die soeben geschaffene Basis gegenseitigen Mitgefühls wieder zerstört.

In der antiken Homerkritik wurde die Frage nach der Ursache für Achills plötzlichen Stimmungsumschwung erörtert. Nach Ansicht einer Reihe von Kommentatoren ist Achills Zornausbruch eine durch die Situation bedingte, bewußt eingesetzte Einschüchterungstaktik, die Priamos von einem emotionalen Ausbruch beim Anblick der Leiche abschrecken sollte, so etwa T-Schol. *Il.* XXIV 559*a.*[1] (um Priamos' Klage zu verhindern und so Zeit für die Behandlung der Leiche zu gewinnen); anders b-Scholion *Il.* XXIV 559*a.*[2] (Ausdruck der Erinnerung an den durch Priamos' Präsenz hervorgerufenen Hass Hektor gegenüber).

Nach Aristoteles dagegen liegt die Ursache für den Sinneswandel in der Unbeständigkeit von Achills Charakter. Nach der bei Eustathios, *Comm. ad Il.* XIV 568–70 (1365, p. 956, 1–6) ausführlicher zitierten Interpretation argumentiert Aristoteles auf der Grundlage des in der *Ilias* gut dokumentierten sprunghaften Wesens des Achill, so etwa seiner nie wahr gemachten Drohung, nach Phthia zurückzukehren (*Il.* I 169–71; IX 356–63; 618 f.; 650–3). Aufschlussreich hierzu ist eine Stelle in der *Eudemischen Ethik*, wo die

„Unbeständigkeit" im Sinne einer konstanten Charaktereigenschaft als Voraussetzung für die Ausbildung von Verwegenheit genannt ist. Innerhalb der Definition dieser auf irrationalen Emotionen (Eros, Leidenschaft, Zorn) gegründeten Form der (unechten) Tapferkeit bezeichnet der Ausdruck ἀνώμαλον („unbeständig", vgl. Z. 12 R[3]) zunächst die Wesensart des Wildschweins im Zustand seiner normalen Natur, die durch sprunghaftes Gebaren gekennzeichnet ist, so sprichwörtlich auch in einer Komödie des Phrynichos (F 21 PCG 7: ἀνωμάλους πιθήκους). In dieser Grundbefindlichkeit entsprechen die „Verwegenen" (θρασεῖς) den Wildschweinen. Wie diese treten auch sie aus ihrem natürlichen unregelmäßigen Zustand heraus und zeigen dann eine von Aristoteles als unecht bezeichnete Tapferkeit (*EE* III 1, 1229 a 20–7).

So gesehen stellt auch Achill in *Il.* XXIV ein Beispiel eines „unbeständigen" Charakters dar, da er konsequent bald versöhnlich, bald zornig, bald nachgiebig reagiert. Hinter diesem Konzept steht das physikalische Prinzip von der gleichmäßigen und der ungleichmäßigen Bewegung, das Aristoteles als Naturwissenschaftler auf die Verhaltensweisen von Mensch und Tier anwendet, zu Einzelheiten vgl. Dirlmeier (1962 ad *EE* III 1, 1229 a 27). Strenggenommen könnte man gemäß den Ausführungen in *EE* das durch die Unbeständigkeit des Charakters determinierte zornige Verhalten Achills auch als „Verwegenheit" interpretieren.

Die Theorie zur Charakterzeichnung ist, allerdings für die Tragödie, in der *Poetik* verankert (15, 1454 a 16–33, bes. 26–8), wo die „Beständigkeit" (τὸ ὁμαλόν) als eines der vier Grunderfordernisse bei der Darstellung des Charakters gilt. Ist dieser unbeständig, ist er vom Dichter „beständig" als solcher darzustellen: (sc. τὸ ἦθος) ὁμαλῶς ἀνώμαλον δεῖ εἶναι. Als Vorbild gilt die euripideische *Iphigenie in Aulis*, da die Titelheldin zunächst entsetzt auf die Nachricht von der Einwilligung ihres Vaters zu ihrer Opferung reagiert und ihn um Verschonung bittet (1211 ff.), schließlich aber von sich aus anbietet, sich für das Wohl der Griechen zu opfern (1368 ff.). Für das Epos erfüllt dieses poetische Erfordernis, wie aus den *AH* zu erschließen, die homerische Darstellung des Achill, die an anderer Stelle (*Poet.* 15, 1454 b 14–5) auch der Forderung nach der positiven Darstellung lebensechter Charaktere entspricht. Die gelungene Porträtierung seines sturen und zornigen Wesens macht ihn immer noch bewundernswert.

Möglicherweise ist Aristoteles' Preis der einheitlichen homerischen Darstellung des Achill gegen Platons negatives, allein an moralischen Gesichtspunkten orientiertes Urteil gerichtet, vgl. Plat. *Polit.* III 390 e 4–391 c 6; *Hipp. min.* 369 e 4–371 d 7, wo er als habgierig und hochmütig, bzw. falsch und hinterlistig getadelt wird.

169 R³

Kontext: Telemachos kommt nach Sparta und erkundigt sich bei Menelaos nach dem Schicksal seines Vaters Odysseus. Der Atride erzählt daraufhin von seinem durch den Willen der Götter erzwungenen zwanzigtägigen Aufenthalt auf der Insel Pharos, deren Lage er genauer beschreibt.

Die exakte Fragestellung ist in diesem Fragment nicht überliefert. Es ist jedoch davon auszugehen, dass die antike Homerkritik an dieser *Odyssee*-Stelle ein Problem geographischer Natur diskutierte. Die in der *Odyssee* mit einer ganzen Tagesreise angegebene Dauer der Überfahrt vom ägyptischen Festland zu der Insel Pharos erschien in der klassischen Zeit angesichts der tatsächlichen Entfernung von weniger als einer Meile als zu lang und daher erklärungsbedürftig.

Aristoteles setzt in seiner Lösung offenbar zweierlei voraus: (i) Homer identifizierte das ägyptische Festland mit der Stadt Naukratis; (ii) zwischen der in der *Odyssee* dargestellten Zeit und seiner eigenen kam es zu geographischen Veränderungen in diesem Raum („einst", Z. 19 R³). Demnach bezieht sich die Zeitangabe bei Homer auf die Entfernung zwischen Pharos und der ursprünglichen Siedlung der Stadt Naukratis, welche als einstiger Seehandelsplatz und Ort der Nilmündung direkt an der Küste gelegen war, in der Zeit des Aristoteles dagegen (wie auch heute) im Landesinneren (ca. 72 km süd-östlich von Alexandria); zu einer Kritik der (unhaltbaren) Theorie des Aristoteles vgl. S. West (1988), ad *Od.* IV 354–9. Diese Lösung setzt eine Verlandung voraus, bei der der Nil im Verlauf der Jahrhunderte sein Geschiebe nahe der Mündung ablagerte und so Teile des Meeres zuschüttete, ein Prozess, durch den der Küstenverlauf allmählich ins Meer hinaus verlagert und die Distanz zur Insel verkürzt wurde. Diese Erklärung ist vermutlich inspiriert durch die von Aristoteles in *Meteor.* I 14, 351 b 29–352 a 2 näher ausgeführte Theorie, wonach das ganze Land Ägypten eine Aufschüttung (πρόσχωσις) des Nil sei; ähnlich auch Strabon XVII 1, 3. Ob dieses Thema auch in der aristotelischen Schrift *Die Nilflut* (Περὶ Νείλου ἀναβάσεως) behandelt war, ist aus den drei erhaltenen Fragmenten nicht zu erschließen, vgl. 246–248 R³.

Aristoteles rechtfertigt die Diskrepanz zwischen homerischer Darstellung und seiner eigenen Wirklichkeit auf der Grundlage beobachtbarer geographischer Veränderungen ohne den Wahrheitsgehalt der *Odyssee* in Zweifel zu ziehen; vgl. auch *Meteor.* I 14, 351 b 35–52 a 2, wo Homer als Quelle zur Erschließung geographischer Verhältnisse herangezogen wird.

170 R³

Kontext: Kalypso bereitet dem Hermes ein Mahl. Auf einem Tisch serviert sie zunächst Ambrosia und mischt dann den roten Nektar.

Die Homerkritik hat an dieser *Odyssee*-Stelle einen Verstoß gegen die in Mythos und Religion verankerten Trinkgewohnheiten der Götter feststellen wollen, die nach antiker Vorstellung ausschließlich Nektar und Ambrosia zu sich nehmen. Da mit dem Begriff „mischen" (Z. 20; 22 R[3]) jedoch eine Beimengung von Wasser assoziiert wird, geht es den Interpretatoren um die Gründe, weshalb Homer Kalypso in dieser Passage auf eine unübliche Weise verfahren lässt, zum Problem vgl. auch Hainsworth (1988, ad *Od.* V 93).

Aristoteles löst das Problem auf sprachlicher Ebene unter Hinweis auf die Ausdrucksweise (λέξις), wonach der von Homer verwendete Begriff „mischen" an dieser Stelle nicht in der üblichen Bedeutung von „vermengen", sondern im Sinne von „eingießen" zu verstehen ist. Vorausgesetzt wird eine Bedeutungskomponente des Begriffs, die bei Homer geläufig, zur Zeit des Aristoteles aber nicht mehr gebräuchlich war. Der theoretische Hintergrund zu diesem Lösungsansatz ist in der *Poetik* näher ausgeführt.

In einem längeren Abschnitt über Bezeichnungen (ὀνόματα) differenziert Aristoteles diese u.a. nach ihrer Verwendung als gebräuchlich (κύριον sc. ὄνομα) oder ungebräuchlich (γλώττα); dabei fallen unter die Kategorie der γλῶτται Fremdwörter, dialektale Ausdrücke sowie aus dem Sprachgebrauch gekommene Wörter etc., Begriffe also, welche zu anderen Zeiten oder bei anderen Völkern im Gebrauch waren oder sind (*Poet.* 21, 1457 b 1–6). In *Poet.* 25, 1461 a 9–11 stellt die Annahme einer γλώττα explizit eine Möglichkeit dar, Verständnisprobleme zu lösen. Aus den Beispielen geht hervor, dass γλώττα nach der aristotelischen Definition nicht nur einen ungebräuchlichen Begriff, sondern auch die ungebräuchliche Bedeutung eines gängigen Begriffs bezeichnen kann. Diese Theorie steht auch hinter der Lösung in den *AH*, vgl. auch 154 R[3], 155 R[3]. Die besondere Bedeutung von κεράειν wird im V-Scholion (1792) mittels einer Etymologie erklärt, derzufolge nach alter Sitte der Wein in ein Horn (κέρας) gegossen wurde. Diese Etymologie scheint nicht von Aristoteles selbst zu stammen, sondern eine spätere Erklärung für die in *AH* ausgeführte Lösung zu sein. Derzufolge wäre „eingießen" die primäre, im Laufe der Zeit unüblich gewordene Bedeutung, und „mischen" eine sekundäre, die bis in die klassische Zeit erhalten blieb. Für die Bedeutung von κεράω als „eingießen" gibt es allerdings keine Parallele, vgl. LfgrE, s.v. κεράω (Wakker).

Unabhängig davon werden in *Poet.* 25, 1461 a 27–31 für ein ähnliches, ebenfalls die Austauschbarkeit von Wein und Nektar betreffendes Problem zwei neue Lösungen formuliert. Bei diesen geht es um die Rollenbezeichnung des Ganymedes, der den Göttern Nektar kredenzt, nichtsdestotrotz aber von Homer „Weinschenk" genannt wird (*Il.* XX 234). Diese Unstimmigkeit wird unter Berücksichtigung des Sprachgebrauchs (κατὰ τὸ ἔθος τῆς λέξεως) mit Beispielen aus der Umgangssprache gelöst: Wie Schmiede, obwohl sie lange schon Eisen bearbeiten, immer noch als „Bronzeschmiede" bezeichnet werden, so nennt Homer den Ganymedes, obwohl er die Götter mit Nektar

bedient, „Weinschenk". Einer zweiten Lösung zufolge kann „Weinschenk" hier auch als „Analogie" (κατὰ τὸ ἀνάλογον) verstanden werden, eine Form der Metapher, bei der eine Bezeichnung, die zu einer Sache gehört, mittels Analogie auf eine andere übertragen wird: wenn b (Wein) zu a (Mensch) wie d (Nektar) zu c (Gott), dann sagt der Dichter unter Anwendung einer Metapher d (Nektar) anstelle von b (Wein), also „Nektar-Schenk" anstelle von „Wein-Schenk"; zur Analogie als Form der Metapher vgl. ausführlich *Poet.* 21, 1457 b 6–9; 16–9 und *Rhet.* III 10, 1411 a 1 f., wo die Analogie als wichtigste und beste Form der Metapher bewertet wird. Von beiden Lösungen ist insbesondere die zweite für das in den *AH* behandelte Problem relevant. Danach hätte Homer das Vokabular, welches das Mischen von Wein mit Wasser beim Mahl von Sterblichen beschreibt (vgl. auch das Adjektiv „rot"), in Analogie auf das göttliche Mahl übertragen.

171 R[3]

Kontext: Ino Leukothea kommt dem schiffbrüchigen Odysseus zu Hilfe.

Sie ist die ehemals sterbliche Tochter des Kadmos, Ino, die durch einen Sprung ins Meer in die wohltätige Meeresgottheit Ino Leukothea („helle Göttin") verwandelt wurde. Die Geschichte ihrer Metamorphose, die in späteren Quellen erzählt wird, ist an dieser *Odyssee*-Passage bereits vorausgesetzt, vgl. Eur. *Med.* 1284 ff.; Apollodor I 9, 1; III 4, 2; Hygin X 67–72, bes. 73–125.

Das Problem in *Od.* V 93 betrifft die Verwendung des Adjektivs αὐδήεσσα („mit menschlicher Sprache begabt" Z. 15; 17 R[3]), welches sowohl in *Od.* V 334 (bezüglich Ino vor ihrer Verwandlung) als auch in *Od.* VI 125 (Menschen allgemein) ein Merkmal von Sterblichen bezeichnet, das sie ausdrücklich von den Göttern unterscheidet. Das offensichtlich Erklärungsbedürftige, die inkonsequente Übertragung des Epithetons auf die Göttinnen Ino (*Od.* V 93), Kirke (*Od.* X 136) und Kalypso (*Od.* XII 449) spielt in den *AH* offenbar keine Rolle. Stattdessen sucht Aristoteles nach einer Erklärung, weshalb ausschließlich diese drei Göttinnen als „mit menschlicher Sprache begabt" charakterisiert werden, obwohl diese Fähigkeit auch auf alle anderen Göttinnen zutrifft.

Dieses inhaltliche Problem „löst" (vgl. Z. 18 R[3]) Aristoteles auf textkritischer Ebene und emendiert die seiner Ansicht nach unkorrekte Lesart αὐδήεσσα durch Konjektur. Dabei werden sowohl inhaltliche Kriterien als auch die mögliche Fehlerquelle berücksichtigt. Auf der Grundlage gemeinsamer Erkennungsmerkmale, die Ino, Kalypso und Kirke miteinander verbinden, jedoch von anderen Göttinnen unterscheiden, differenziert er zunächst und liest bei Kalypso und Kirke (i) αὐλήεσσα (eig. „in einem Gehöft lebend") in der angeblichen Bedeutung „einsam lebend", welches mittels einer Analogiebildung durch eine minimale Änderung des αὐδήεσσα zustande-

kommt. Da dies bei Ino nicht passt, konjiziert er hier, ebenfalls durch ad-hoc Analogiebildung, (ii) οὐδήεσσα, welches von dem bei Homer häufig belegten τὸ οὖδας („Erdboden") abgeleitet ist und in der Bedeutung von ἐπίγειος („auf der Erde wohnend") wiedergegeben wird (vgl. 171, 2). οὐδήεσσα wird in Anlehnung an 171, 3 von Rose bzw. Porson auch in 171, 1 und 171, 2 als korrekte Lesart übernommen, vgl. auch Chamaileon, F 21 A Wehrli. Schließlich schreibt Aristoteles, da αὐλήεσσα bei Ino nicht passt, für alle drei Göttinnen οὐδήεσσα, da nur das ‚Auf-der-Erde-Wohnen' für alle drei zutrifft, vgl. 171, 1, dazu Hintenlang 1961, 90 mit Anm. 2. Als Fehlerquelle nimmt Aristoteles Lautähnlichkeit an, die die Vereinfachung der schwierigeren Ausdrucksweise zu einer einfacheren ermöglicht, vgl. etwa die leicht verwechselbaren Buchstaben Δ und Λ. Die Emendationen erscheinen als die *lectio difficilior*. Aus moderner Sicht ist jede der Konjekturen unbefriedigend:

Weder ist die Adjektivform αὐλήεσσα bezeugt, noch gibt es für dessen angebliche Bedeutung „einsam lebend" (μονώδεις) bei αὐλή („Gehöft") Anhaltspunkte, vgl. aber Porph. II 184 f., wo es von αὐλός abgeleitet wird; zu dem bei Homer belegten Adjektiv, vgl. LfgrE, s.v. αὔλειος (Nordheider). Die Bedeutung „irdisch" für οὐδήεσσα ist nach den Regeln der Wortbildungslehre, insbesodere im Hinblick auf das Suffix unwahrscheinlich, da -άεις (-όεις) eine Fülle bezeichnet, in der Regel in der Bedeutung „versehen mit", „geartet wie" (vgl. Kühner-Blass, I 2[3], § 334, 12); zu einer Ableitung von *οὐδή „Gesang" vgl. W. Schulze, Quaestiones Epicae, Gütersloh 1892, 17 Anm. 3.

172 R[3]

Kontext: In der Erzählung über seine Irrfahrten berichtet Odysseus von seinem Abenteuer im Land der Kyklopen und der Blendung des Polyphem.

In diesem Fragment wird die Artbezeichnung des Polyphem als „Kyklop" in der *Odyssee* problematisiert (*Od.* IX 296; 316; 319 etc.). Diese scheint im Hinblick auf seine Genealogie unrichtig, da kein Elternteil dieser Spezies entstammt. Sein Vater ist der Olympier Poseidon, seine Mutter die Nymphe Thoosa, eine Tochter des Phorkys, vgl. *Od.* I 70–3; IX 525–9.

Die Einwände der antiken Homerkommentierung richteten sich vermutlich gegen die Darstellung eines nach den Gesetzen der Biologie unmöglichen und daher unwahren Mythos. Aristoteles löst dieses Problem durch Anführung von Parallelbeispielen, in denen Nachkommen zumindest bezüglich eines Elternteils ‚aus der Art schlagen'. Er verweist so auf eine wiederkehrende Gesetzmäßigkeit innerhalb mythischer Genealogien. Aus diesem Grund kann Roses Konjektur „aus dem Mythos heraus" (Z. 4 ἐκ δὲ τοῦ μύθου) an dieser Stelle nicht bestehen; deshalb ist mit Gigon „durch einen anderen Mythos" (ἑτέρῳ δὲ μύθῳ ἐπιλύεται) zu lesen, in Anlehnung an das in den Hss. überlieferte δὲ ἑτέρῳ μύθῳ ἐπιλύεται. Die Umstellung der Parti-

kel δὲ geht möglicherweise auf eine falsche Interpunktion zurück, nach der das „selbst" (αὐτός) nicht auf den Kyklopen bezogen ist, sondern die Lösung des Aristoteles einleitet. Die parallelen Genealogien betreffen (i) Boreas, den Nordwind, der mit den Stuten des Erichthonios zwölf Füllen zeugte, vgl. *Ilias* XX 223–5; (ii) das Flügelpferd Pegasos, den Sohn des Gottes Poseidon mit Medusa, vgl. Hesiod, *Theog.* 278–86. Anders als bei Polyphem jedoch tritt in diesen Fällen zumindest ein Elternteil in den Nachkommen in Erscheinung. Auch Poseidon nimmt mitunter Pferdegestalt an, vgl. LIMC VII.1, 446–79, s.v. Poseidon (E. Simon).

Die Theorie zu dieser Lösung ist in der *Poetik* (25, 1460 b 8–11; b 33–1461 a 1) verankert, wonach Kritik an der Dichtung bezüglich ihres Wahrheitsgehalts mit dem Hinweis auf die dichterische Darstellungsabsicht, bezüglich der unwürdigen Darstellung von Göttern mit dem Hinweis auf die mündliche Tradition der Geschichte (ὅτι οὕτω φασίν) zu begegnen ist. Dahinter steht der für die *Poetik* entscheidende Gedanke, dass Wahrheit und moralische Integrität keine unerlässlichen Kriterien für die Dichtkunst sind. Den Mythen wird ihre eigene Struktur zuerkannt, bei der Wahrheit und Plausibilität nicht entscheidend sind; vgl. dazu auch *Poet.* 24, 1460 a 18–9, wo die Darstellung von Unwahrscheinlichem als ein Qualitätsmerkmal der epischen Darstellung gilt und ein Preis des Homer gerade darin besteht, andere Dichter zu belehren, „Unwahres" in der richtigen Weise darzustellen, um so Leser bzw. Zuhörer zu falschen Schlussfolgerungen zu verleiten.

Damit richtet sich Aristoteles auch gegen Platon, der die von Dichtern erzählten Mythen als größtenteils „unwahr" kritisiert, insbesondere die unwürdige Darstellung der Götter bei Homer und Hesiod, da sie, ohne jegliche religiöse und moralische Wahrheit, die Natur des Göttlichen misrepräsentiere und so in moralischer Hinsicht einen schädigenden Einfluss habe, vgl. bes. Plat. *Polit.* II 377 c 7–383 c 7; III 386 a 1–392 a 2. Möglicherweise hat Aristoteles bei den parallelen Mythen auf seine bei Diogenes Laertios (Nr. 106) erwähnte, jedoch komplett verlorene Schrift über Fabeltiere (Ὑπὲρ τῶν μυθολογουμένων ζῴων) zurückgegriffen; so würde auch hier ein Zusammenhang zwischen der Homerkommentierung und anderen Forschungsinteressen greifbar.

173 R³

Kontext: Odysseus erzählt den Phaiaken beim Gastmahl von seinen Abenteuern. Unter diesen ist auch die Blendung des Polyphem.

Der Einwand der Kritiker an dieser Stelle betrifft die homerische Darstellung einer merkwürdigen Verhaltensweise des Odysseus. Erklärungsbedürftig erscheint dessen Motiv, den Phaiaken von der Blendung zu erzählen, obgleich diese durch die gemeinsame Abkunft von Poseidon mit Polyphem in einem Verwandtschaftsverhältnis stehen.

Für Aristoteles besteht die Lösung in Odysseus' Wissen um die Feindschaft zwischen Kyklopen und Phaiaken. Deren Vorgeschichte und Ursachen sind im homerischen Text dargestellt, vgl. *Od.* VI 4–8: Die Phaiaken lebten ursprünglich in der Hyperia in unmittelbarer Nachbarschaft zu den Kyklopen, „die ihnen fortwährend Schaden zufügten". Nausithoos führte deshalb die Phaiaken aus der Hyperia und siedelte sie auf der Insel Scheria an (vgl. 173, 2). Die von Aristoteles erwähnte „Vertreibung" der Phaiaken durch die Kyklopen (173, 1) ist aus der *Odyssee* nur zu erschließen. Woher Odysseus diese detaillierte Kenntnis haben soll, ist unklar, da Athene in ihrem Bericht über die Phaiaken (*Od.* VII 48–77) Odysseus gegenüber diese Feindschaft unerwähnt lässt, vgl. dazu Hintenlang 1961, 126. Möglicherweise handelt es sich nach Auffassung des Aristoteles in *Od.* VI 4–8 um eine Darstellung historischer Fakten, so jedenfalls evident bei Plut. *De exilio* 603 A; vgl. auch Arist. *Pol.* I 2, 1252 b 23–27, wo die in *Od.* IX 114 f. dargestellte Lebensweise der Kyklopen als Abbild einer früheren Epoche interpretiert wird.

174 R[3]

Kontext: Nach seiner Blendung prophezeit Polyphem dem Odysseus Schiffbruch, sich selbst Heilung durch seinen Vater Poseidon. Odysseus stellt letzteres in Abrede. In der Folge zürnt Poseidon dem Odysseus unablässig und lässt ihn nicht in seine Heimat zurückkehren (vgl. *Il.* I 20–1; 68–75).

In diesem Scholienzitat werden bezüglich des Zorns des Poseidon zwei miteinander verbundene Probleme angesprochen. Offenbar wurde von frühen Homerinterpreten die forsche Erwiderung des Odysseus als Beleidigung des Poseidon und somit als Ursache für dessen Zorn aufgefasst. Dementsprechend wurden zunächst die Gründe für diese Unvorsichtigkeit seitens des Odysseus hinterfragt (i). Bereits der Sophist Antisthenes (F 54 Decleva Caizzi) hat sich, wie es scheint, mit einem auf religiöse Erfahrungen gestützten Argument gegen die traditionelle Auffassung gewandt. Eine Beleidigung sei weder intendiert noch impliziert, da aus Odysseus' Aussage, Heilungsprozesse seien Sache des Apollon, keine Schmälerung der Kompetenz des Poseidon zu schließen sei. Aristoteles stimmt mit Antisthenes grundsätzlich überein, korrigiert jedoch dessen Interpretation hinsichtlich Odysseus' Aussageabsicht: Er beziehe nicht zu Poseidons Zuständigkeitsbereichen Stellung, sondern verweise auf einen Mangel an dessen Bereitschaft, dem Sohn angesichts dessen begangener Gräueltaten zu helfen.

Da die Worte des Odysseus dieser Argumentationsweise zufolge keine Beleidigung des Poseidon darstellten, wurde – von Aristoteles oder seinen Vorgängern – die Frage nach der Ursache für den Zorn offenbar neu gestellt und die Antwort auf der Grundlage des *Odyssee*-Textes gefunden: Poseidon zürnt wegen der Blendung (I 68 f.). Daraus ergab sich ein neues Problem:

Warum ist Poseidon angesichts der Gräueltat des Polyphem (i.e. das Verschlingen von Odysseus' Gefährten) über die verdiente Bestrafung dennoch erzürnt (ii)? Hierzu überliefert Porphyrios eine Lösung des Aristoteles in drei Teilen, bei der jeweils die Stellung der Handlungspartner („wem gegenüber") zueinander berücksichtigt wird. Die Theorie ist in *Poet.* 25, 1461 a 7 näher erläutert; vgl. dazu auch ausführlich *EE* VII 9, 1241 b 10–10, 1242 b 21, wonach innerhalb von Freundschaften, begriffen als Gemeinschaften von Verwandten, Kameraden oder Bürgern, zwar eine Gleichrangigkeit der Partner vorausgesetzt ist, jedoch zwischen quantitativer (Brüder untereinander) und proportionaler (Vater und Sohn) Gleichheit unterschieden wird; ähnlich *EN* VIII 11, 1159 b 25–1160 a 8 mit Schwerpunkt auf den unterschiedlichen Rechtsverhältnissen der Partner.

(a) Poseidon und Odysseus: Poseidon missbilligt nicht den Akt der Blendung an sich, sondern die Umkehrung des natürlichen Machtverhältnisses zwischen Gott und Sterblichem. Diese manifestiert sich in der Hybris des Odysseus, den Sohn eines Gottes zu bestrafen, was dem Gott selbst vorbehalten ist. Diese Lösung erläutert Aristoteles mittels einer Analogie, dergemäß das ungleiche Machtverhältnis zwischen Mensch und Gott mit dem zwischen Sklave und Freiem vergleichbar ist; zur Analogie als Lösung vgl. die Theorie in *Poet.* 21, 1457 b 16–33 mit Janko (1987 ad loc.), daneben auch Kommentar zu 170 R^3.

Der hier auf die Interpretation von Literatur angewendete Ansatz geht auf Theorien zurück, die in den ethischen und politischen Schriften des Aristoteles entwickelt sind. In Abweichung von den *AH* wird in den Ethiken die Möglichkeit einer Gemeinschaft zwischen Herrn und Sklaven entweder gänzlich geleugnet (*EE*) oder stark eingeschränkt (*EN*), die Beziehung zwischen Vater und Sohn dagegen aufwertend mit der einer Gottheit zum Menschen verglichen, vgl. *EE* VII 10, 1242 a 32–33, *EN* VIII 13, 1161 b 1–10; vgl. dazu auch die Vorstellung von Zeus als „Vater" in *EN* VIII 12, 1160 b 25. Dementsprechend nimmt dort bei den Analogien zu den Verfassungsformen das Verhältnis Vater – Sohn die Gestalt einer Königsherrschaft an, das Verhältnis Herr – Sklave dagegen, u.a. aufgrund einer fehlenden Rechtsbeziehung, die einer Tyrannis. Verschiedene Aspekte der Sklaverei werden im 1. Buch der *Politik* (vgl. bes. die Kapitel 3–8; 13) genauer behandelt.

(b) Poseidon und Polyphem: Poseidons Reaktion ist vor dem Hintergrund natürlicher Verhaltensweisen zu interpretieren, die der Dichter abbildet; zur Theorie dieser Lösung vgl. *Poet.* 25, 1460 b 8–11 (οἷα ἐστίν). Poseidon leistet als Vater seinem Sohn instinktiv Hilfe und ergreift, Polyphems Gräueltat ungeachtet, aufgrund der Familienbande selbstverständlich dessen Partei gegen Odysseus, mag die Bestrafung auch berechtigt gewesen sein; zur Intensität verwandtschaftlicher Freundesbande vgl. *EN* VIII 11, 1160 a 3–7.

(c) Odysseus' Gefährten und Polyphem: Wenn die Gefährten mit dem Käsediebstahl (*Od.* IX 225; 231 f.) als erste ein Unrecht begangen hatten, dann stellte aus der Sicht des Poseidon Polyphems Rache an den Gefährten eine gerechte Strafe im Sinne einer Wiedervergeltung dar. Nach dieser, am Kontext der *Odyssee* orientierten Lösung richtet sich Poseidons Zorn gegen die von Odysseus zu Unrecht vollzogene Bestrafung. Die Wiedervergeltung (τὸ ἀντιπεπονθός) erörtert Aristoteles ausführlich in *EN* V 8, 1132 b 21–34, wo der traditionellen pythagoreischen Vorstellung von der Gerechtigkeit im Sinne eines „Gleiches mit Gleichem Vergelten" (κατ' ἰσότητα) eine Absage erteilt wird zugunsten einer differenzierteren Auffassung von der Wiedervergeltung „nach Proportion" (κατ' ἀναλογίαν), die auch für den Zusammenhalt innerhalb der Polis bedeutsam ist; zu einer Defintion des Unrechts bei Aristoteles vgl. auch *Über Tugenden und Laster* 7, 1251 a 30–b 3.

175 R[3]

Kontext: Kirke weissagt Odysseus Folgendes (*Od.* XII 127–31): „Dann wirst du zur Insel Thrinakia gelangen. Da weiden viele Rinder des Helios und fette Schafe, sieben Herden von Rindern, ebenso viele schöne Herden von Schafen, jeweils fünfzig Stück. Sie bekommen keinen Nachwuchs und vergehen doch nie." Da Kirke eine glückliche Heimkehr nach Ithaka an die Unversehrtheit der Tiere knüpft, lässt Odysseus die Gefährten einen Eid leisten, keines von ihnen zu schlachten (*Od.* XII 298–302), beschränkt das Verbot dann aber ausschließlich auf die Rinder (*Od.* XII 321, vgl. auch 328). Die Missachtung dieses Eides bezahlen die Gefährten schließlich mit dem Leben.

Die antike Homerkommentierung hat zu dieser Stelle offenbar zwei Probleme diskutiert, die insbesondere die Rinder betrafen. Einmal geht es um den Grund, weshalb die Gefährten für das Töten der Rinder (nicht aber der Schafe?) schwer bestraft wurden (i). Eine Lösung bestand nach einer oder mehrerer nicht genauer bezeichneter Quellen in dem Hinweis auf Homer als Darsteller einer vergangenen Epoche, die man durch Rückprojizierungen von Erfahrungen aus der historischen Zeit zu erschließen suchte, vgl. auch *Poet.* 25, 1460 b 7–11. Zahlreiche literarische Zeugnisse belegen, dass das Töten eines Pflugochsen in Attika als ein Verbrechen galt. Als domestiziertes Zugtier gehörte der Ochse zum οἶκος und war dem Landwirt ein loyaler Helfer beim Erwerb des Lebensunterhalts, vgl. bes. den bei Aelian (*Var. Hist.* V14) erwähnten νόμος 'Αττικός, wonach ein Pflug- oder Zugstier nicht geopfert werden durfte; ähnlich auch Varro, *De re rustica* II 5, 3, und Columella VI praef. 7; ferner Arist. *Pol.* I 3, 1252 b 11–12, der in einer Erklärung zu einem Hesiod-Vers (*Op.* 405) den Ochsen als Sklaven für die Armen bezeichnet. Nach Aristoxenos (F 29 a Wehrli) erlaubte Pythagoras, alles Beseelte zu essen, bis auf den Pflugochsen und den Hammel; bei Arat 131 f. signalisiert das

Rinderopfer, als ein Zeichen äußerster Dekadenz, das Ende des Silbernen Zeitalters, vgl. auch Ovid, *Fasti* IV 409–16; *Met.* XV 120–142; 470.

Reflexe dieser den Griechen eigenen Scheu sind auch in dem zu den Dipolieia, einem Zeusfest, gehörigen merkwürdigen Ritual der Bouphonia („Ochsenmord") zu finden. Einzelheiten bezüglich der Durchführung sowie ein Aition sind dem ausführlichen Bericht des Theophrast in der Schrift *Über die Frömmigkeit* zu entnehmen (F 584 A FHSG = Porph. *De abstinentia* II 28–30). Durch die Wiederholung des Ochsenmords innerhalb eines Rituals, das mit der Auferstehung des Ochsen endet, wird das Verbrechen des ersten Ochsenmörders in der Vorzeit überwunden. Die Frage, inwiefern das Ritual eine symbolische Wiedergutmachung für ein mit Schuld und Reue behaftetes blutiges Opfer bedeutete, wird unterschiedlich diskutiert, vgl. W. Burkert, Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin u.a. 1972, 153–61; D. Obbink, The Origin of Greek Sacrifice, in: W. W. Fortenbaugh, R. W. Sharples (Hg.), Theophrastean Studies (on Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric), Bd. III, New Brunswick u.a. 1988, 272–95, bes. 184 f.

Aristoteles wird nur zu der Frage nach der tieferen Bedeutung der Zahlenangabe von jeweils dreihundertfünfzig Rindern und Schafen pro Herde zitiert (ii). Er interpretiert die Zahl als Allegorie eines physikalischen Phänomens, des Mondjahres. Dabei stellt die stets unveränderte Anzahl der Tiere eine Analogie zu dessen gleichmäßiger Wiederkehr dar. Die allegorische Interpretationsweise wurde von Philosophen wie Theagenes seit dem 6. Jhdt. v. Chr zur Verteidigung der homerischen Theologie gegen moralische Anstöße angewendet, vgl. Richardson (1992, 31). Sie spielt bei Aristoteles' stärker an Kontext und an Realien ausgerichteter Exegese eine vergleichsweise geringe Rolle.

Bei dem griechischen Kalender handelte es sich nicht um ein einheitliches Konstrukt, jedoch waren die von Zeit, Region und Zweck abhängigen Varianten ursprünglich alle an den Mondphasen orientiert. Vorstufen davon sind bereits bei Homer (*Od.* XIV 162; IXX 307) erkennbar, der keine Monatsnamen oder Tageszählung kennt, sondern Zeitangaben am Mond festmacht; vgl. die Ausdrücke μὴν ἱστάμενος, μὴν φθίνων („aufsteigender" bzw. „absteigender Mond"), wobei μὴν nicht als „Monat", sondern in seiner ursprünglichen Bedeutung „Mond" aufzufassen ist. Das Konzept des Mondjahrs ist aber noch nicht greifbar, vgl. dazu auch E. Gjerstad, Lunar Months of Hesiod and Homer, Opuscula Atheniensia 1 (1953), 187–94, bes. 191–4. Noch bei Aristophanes (*Nub.* 626) ist der Alltag durch die Mondphasen bestimmt (κατὰ σελήνην ὡς ἄγειν χρὴ τοῦ βίου τὰς ἡμέρας). Das allen griechischen Kalendern, darunter etwa auch dem des klassischen Athen, zugrunde liegende lunare Jahr, bestand aus 12 Monaten mit einer Länge von 29 oder 30 Tagen, so dass die Zahl der Tage in einem gewöhnlichen Mondjahr, je nach Geschwindigkeit des Mondlaufs, 354 +/– 1 betrug. Um es dem längeren Sonnenjahr

anzugleichen, wurde, spätestens seit dem 6. Jhdt. v. Chr., zu gegebener Zeit ein zusätzlicher Monat mit 30 Tagen interkaliert, so dass man auf 384 +/– 1 Tage kam. Das lunisolare Jahr, in welchem Sonnen- und Mondlauf zugleich berücksichtigt wurden, kannten Homer und Hesiod mit Sicherheit noch nicht, vgl. Bickerman ([2]1963, 17); Nilsson ([2]1962, 29 f.; 43).

Ein von Aristoteles an einer berühmten Stelle (*Ath. Pol.* 43, 2) beschriebener Prytanienkalender war ebenfalls an dem typischen Mondjahr mit 354 Tagen orientiert: In dem nach der Amtszeit einzelner Prytanien eingeteilten Jahr führten in einer bestimmten Ordnung aufeinanderfolgend vier Prytanien der zehn Phylen je 36 Tage, die restlichen sechs Prytanien je 35 Tage die Amtsgeschäfte, was genau der Länge eines Mondjahrs von 354 Tagen entsprach (κατὰ σελήνην γὰρ ἄγουσι τὸν ἐνιαυτόν), vgl. dazu A. E. Samuel, Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity, Handbuch der Altertumswissenschaft 1.7, München 1972, 61–3 mit Anm. 2; W. K. Pritchett, Athenian Calendars and Ekklesias, Amsterdam 2001, 88–126; 127–183. Diese Kalkulation mag einen Idealfall darstellen, bei dem Unregelmäßigkeiten bezüglich der Anzahl der Monate und des Jahres unberücksichtigt bleiben, vgl. die kritischen Anmerkungen in Rhodes 1993, 518–20. Es bleibt dennoch unsicher, auf welcher Grundlage Aristoteles in den *AH* das Mondjahr bei Homer mit 350 Tagen anstelle der üblichen 354 angibt. Die Zahlenangaben bei Homer haben mit astronomischen Berechnungen ohnehin nichts zu tun. Im Epos treten die Zahlen sieben und fünfzig oft in Verbindungen hervor, wobei sieben häufiger (etwa zwanzig mal) als fünf (nur acht mal) und acht (nur fünf mal) erscheint, vgl. Ebeling 1963, s.v. ἑπτά (und Verbindungen), πέντε, ὀκτώ. Fünfzig bezeichnet außerdem eine typische Herdengröße (vgl. *Od.* XIV 13–20), so dass die Zahl der Rinder und Schafe, die aus der Epentradition stammt, wohl nur zufällig nahe an die Zahl der Tage im Mondjahr herankommt.

Aristoteles hat zu den Rindern des Helios eine Abhandlung verfasst, die nicht erhalten ist, aber möglicherweise ihre Anzahl problematisierte; bei Hesych ist sie unter dem merkwürdigen Titel Περὶ μακαριότητος ἢ Τί δήποτε Ὅμηρος ἐποίησεν τὰς Ἡλίου βοῦς (*Über die Glückseligkeit oder Warum Homer die Rinder des Helios in seiner Dichtung darstellte*) überliefert (Nr. 141–142); vgl. dazu Rose (1863, 20) und Hintenlang (1961, 132). 175 R[3] könnte aus dieser Schrift stammen, jedoch passen Thema und Lösung auch gut in die *AH*. Möglich ist die Zuordnung zu beiden Werken, da es öfter vorkommt, dass Aristoteles ein Problem mehrmals innerhalb seiner Schriften behandelt, vgl. auch 169 R[3].

176 R[3]

Kontext: Odysseus gibt sich zuerst seinem Sohn Telemachos zu erkennen (*Od.* XVI 177–212); dann, unfreiwillig, seiner Amme Eurykleia, als diese ihn

an seiner Wunde erkennt (*Od.* XIX 392 f.; 474 f.); schließlich den Hirten Eumaios und Philoitios, denen er zum Beweis für seine Identität auch seine Narbe zeigt (*Od.* XXI 193–224). Zuletzt, erst nach dem Kampf gegen die Freier, offenbart er sich seiner Ehefrau Penelope (*Od.* XXIII 183–206).

Im Codex N wird dieses Scholion *Od.* XIII zugeordnet (vgl. Dindorf, p. 789). Inhaltliche Gründe sprechen jedoch dafür, es auf *Od.* XVI zu beziehen, vgl. dazu Schrader (Porph. II 114, 20 und 121, 11–123, 9).

Zu dieser Stelle werden die Gründe für die Reihenfolge der Wiedererkennungsszenen erörtert. Von Aristoteles sind mehrere Lösungsvorschläge überliefert, bei denen in erster Linie kontextuelle Aspekte berücksichtigt werden. Odysseus offenbart sich jenen zuerst, deren Vertrauen er bereits erprobt hatte (i) und auf deren Hilfe er bei der Überwältigung der Freier angewiesen war (ii). Das bisherige Verhalten der Penelope (*Od.* XIX) ließ auf einen Unsicherheitsfaktor schließen (iii).

(i) Odysseus kennt den Charakter des Telemachos sowie dessen Sehnsucht nach dem Vater und hat sich der Unterstützung durch die Hirten vergewissern können (*Od.* XIV; XV; XX). Er genießt bei Eumaios Gastfreundschaft und erlebt dessen Solidarität (*Od.* XIV 30–182), Gottesfürchtigkeit (420–24; 437 f.) und Sorge um seine Güter (526 f.). Eumaios besteht beide, ihm von Odysseus gestellte Proben (*Od.* XIV 459; 520–22; XV 304–6). Philoitios empfängt den vermeintlichen Fremden freundlich und bringt seine Erinnerung an Odysseus sowie die Hoffnung auf dessen Rückkehr zum Ausdruck (*Od.* XX 199–225). An dieser Stelle kann das überlieferte ἐκείνης, „sie“ (Z. 4 R^3), welches nur auf Penelope bezogen werden kann, aus inhaltlichen Gründen nicht bestehen; mit Schrader ist ἐκείνων zu lesen, welches die Hirten und den Sohn einschließt.

(ii) Odysseus musste sich der Unterstützung seines Sohnes, der Amme Eurykleia und der Hirten für den noch zu bestehenden Kampf gegen die Freier – ein essentieller Bestandteil des mythischen Plots (vgl. *Od.* XXII) – versichern. Dies war aber nur durch die Preisgabe seiner Identität unter Wahrung der höchstmöglichen Diskretion realisierbar, weshalb er sich den potentiellen Helfern einzeln zu erkennen geben musste, vgl. dazu die Aufforderung der Athene, sich dem Sohn um der Tötung der Freier wegen zu offenbaren (*Od.* XVI 167–70); Odysseus vergewissert sich explizit des Beistands des Eumaios und Philoitios (*Od.* XXI 193–7) und, unter Drohungen, auch der Hilfe der Eurykleia (*Od.* XIX 486–90; 492–8).

(iii) Anders als Telemachos vermag Penelope es nicht, ihre Sehnsucht nach Odysseus zu verbergen. Beim ersten Zusammentreffen bricht sie in Tränen aus, sobald die Rede auf den Ehegatten kommt (*Od.* XIX 204; 208 f.; 249–51); ihre Sehnsucht bringt sie explizit zum Ausdruck, vgl. *Od.* XIX 136. Der in unentwegtem Weinen (*Od.* XX 92) reflektierte Mangel an Selbstkontrolle ließ befürchten, dass sie auch ihre Freude über das Wiedersehen nicht hätte

verheimlichen können, was bei den Freiern Verdacht erregt hätte. Diese Lösung beruht auf verbreiteten antiken Grundideen bezüglich der unterschiedlichen geistigen und seelischen Verfassung von Mann und Frau, die teilweise bereits in der *Odyssee*-Handlung reflektiert sind (*Od.* I 336; XVI 450 = XIX 603; XIX 204–14, XX 58 f., 92 etc.), dann auch ausführlich in den aristotelischen Schriften, vgl. *De gen. anim.* V 3, 784 a 4–7; *Hist. Anim.* VIII (IX) 608 b 8–11; zur naturgegebenen Inferiorität des weiblichen Geschlechts und der unterschiedlichen σωφροσύνη bei Mann und Frau vgl. Arist. *Pol.* I 5, 1254 b 13–5; I 13, 1260 a 20–1; III 4, 1277 b 20–3; vgl. dazu auch W. W. Fortenbaugh, Consequences for Political Theory, in: id., Aristotle on Emotion, London 1975, 57–61.

In der Fortsetzung des N-Scholions (Porph. II 122, 3–123, 2) wird die verzögerte Wiedererkennung des Odysseus durch Penelope anhand poetisch-ästhetischer Kategorien bewertet. Danach hatte Homer bewusst einige Wiedererkennungsszenen vor, andere nach dem Freiermord gesetzt, vgl. dazu bes. N. J. Richardson, Recognition Scenes in the *Odyssey* and Ancient Literary Criticism, Papers of the Liverpool Latin Seminar, Bd. 4, 1983, 219–235. Um nämlich die dramatisch weniger wichtigen (mit Penelope und Laertes) so überraschend (διώκων τὸ παράδοξον) und spannend (ἐκπληκτικαί) wie möglich erscheinen zu lassen, musste er sie ans Ende setzen, da eine Offenbarung vor dem Freiermord einen weniger emotionalen Effekt auf die Familie gehabt und sie zudem zur Sorge um Odysseus veranlasst hätte, vgl. ähnlich auch V-Schol. *Od.* XXI 208 (Porph. II 123, 3–9), wonach die Leser bzw. Zuhörer bis zum Schluss im Zustand der Spannung gehalten werden sollten, Penelope aber vor Furcht um Odysseus' Leben verschont bleiben sollte.

Dass diese, dichterische Technik und Ökonomie berücksichtigenden Sichtweisen ebenfalls auf Aristoteles zurückgehen, ist nicht zu beweisen. Die Parallelen zur *Poetik* in Terminologie und Inhalt sind jedoch evident: Dort stellen die regelmäßig auftretenden Wiedererkennungsszenen das herausragende Merkmal der komplexen Handlungsstruktur (πεπλεγμένη πρᾶξις) der *Odyssee* dar (24, 1459 b 7–16). Sie ist gekennzeichnet durch eine Handlung, aus der sich als Folge von Wiedererkennung (μετὰ ἀναγνωρισμοῦ) oder Peripetie (μετὰ περιπετείας) oder beidem, eine Veränderung ergibt, die wiederum im Einklang mit dem Notwendigen und Wahrscheinlichen steht und unmittelbar aus der Plotstruktur hervorgeht (10, 1452 a 16–21). Als die beste Wiedererkennung gilt diejenige, die mit einer Peripetie verbunden ist (11, 1452 a 32 f.; 36–38). Innerhalb dieses theoretischen Rahmens werden die beiden durch die Narbe herbeigeführten Offenbarungen mehrmals hinsichtlich ihres dramatischen und emotionalen Effekts behandelt. Dabei gilt die zwischen Odysseus und den Hirten als weniger effektvoll, da er ihnen die Narbe nur zum Beweis seiner Identität zeigt, die mit der Amme jedoch als formvollendet, da sie mit einer Peripetie verbunden ist: Die Wiedererkennung

wird von Odysseus nicht bewusst herbeigeführt (er wird völlig unerwartet ‚überrumpelt') und verursacht aufgrund einer möglichen Indiskretion der Amme eine Krise, die Odysseus mit Drohungen verhindern muss (16, 1454 b 25–30). Diese Art der Wiedererkennung ist dramatisch wirksam und erzeugt ein Spannungsmoment (14, 1454 a 4: ἡ ἀναγνώρισις ἐκπληκτικόν). Sie stellt überdies die bestmögliche Form dar, da sie dem Plot entspringt und so das Erstaunen durch wahrscheinliche Vorfälle geweckt wird (16, 1455 a 16 f.: πασῶν δὲ βελτίστη ἀναγνώρισις ἡ ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων, τῆς ἐκπλήξεως γιγνομένης δι' εἰκότων). Das Kriterium des ἐκπληκτικόν (das „Spannende", „Erstaunen Erregende"), auf dessen Grundlage auch in den Scholien argumentiert wird, ist in der *Poetik* außerdem in einem anderen Zusammenhang erörtert: Der Dichter kann, um eines größeren Spannungsmoments oder dramatischen Effekts wegen (ἐκπληκτικώτρεον) sogar Unmögliches darstellen. Als Beispiel gilt die Verfolgung Hektors (25, 1460 b 23–6).

Während Aristoteles in der *Poetik* die Wiedererkennung mit der Amme als vorbildhaft bewunderte, hat er sie möglicherweise in den *AH* noch anders beurteilt: Eustathios *Comm. ad Od.* XIX 467 (1873, p. 213, 29–32) überliefert die Kritik des Aristoteles, derzufolge nach dieser Darstellung jeder Mann mit einer Narbe Odysseus sein könnte, vgl. dazu auch Hintenlang (1961, 112).

177 R[3]

Kontext: Als Eumaios den Odysseus zu seinem Gehöft führt, erkennt der alte Hund Argos seinen Herrn, der ihn vor seiner Abfahrt nach Troia bei sich aufgezogen hatte. Unmittelbar nachdem er des Odysseus ansichtig geworden war, stirbt der Hund (*Od.* XVII 291–327).

Die genaue Formulierung des Problems zu dieser *Odyssee*-Stelle ist im Scholion nicht überliefert, doch ist aus den Lösungen klar abzuleiten, dass die antike Homerkommentierung mögliche Ursachen für den plötzlichen Tod des Hundes diskutierte. Nach Aristoteles sind diese aus der homerischen Darstellung der Umstände abzuleiten, bei denen physische und psychische Aspekte zusammenwirken. Die Todesursache besteht demnach primär in der Freude, die das Wiedersehen mit Odysseus in dem Hund ausgelöst hatte, wobei auch das hohe Alter des Tieres, welches in der *Odyssee* mit zwanzig Jahren beziffert wird (XVII 327), einen entscheidenden Einfluss hatte. Diese Darstellungsweise verteidigt Aristoteles unter Hinweis auf einen natürlichen, am Menschen verifizierbaren Prozess, den Homer auf das Tier übertragen hat; zur Theorie dieser Lösung vgl. *Poet.* 25, 1460 b 10. Das im Scholion an dieser Stelle überlieferte ἰσχυραί (welches mit σφοδραί auf ἡδοναί zu beziehen ist) stellt eine unnötige Doppelung dar („die ungestümen und heftigen Freuden"). Schraders Konjektur ἰσχυροὺς (welches dann einen zu διαλύουσι

notwendigen Akkusativ darstellt) ist der Überlieferung vorzuziehen („übermäßige Freuden zerstören auch robuste Menschen“).

Die aristotelische Argumentation wird erhellt durch ein Scholion, welches Odysseus' Täuschung seines Vater (*Od.* XXIV 232–240) damit erklärt, er habe verhindern wollen, „dass der alte Mann vor übermäßiger Freude ebenso stürbe wie der Hund“ (Q-Schol. *Od.* XXIV 240). Der Kommentar des Eustathios zu dieser Stelle (1959, p. 320, 19–27) erläutert möglicherweise den Gedankengang des Aristoteles: Odysseus wollte bei Laertes eine exzessive Gefühlsregung vermeiden. Zu diesem Zwecke versetzte er ihn zunächst in Trauer, damit die Freude über das Wiedersehen ihn nicht physisch aufrieb, sondern einen Ausgleich zwischen extremen Gefühlsregungen bewirkte und so einen natürlichen, gesunden Normalzustand herbeiführen konnte. Die Theorie zum Einfluss emotionaler Vorgänge auf die menschliche Physis ist im Werk des Aristoteles in *De anim.* I 1, 403 a 3–403 b 19 ausführlich erläutert. Danach wird auch der Körper von seelischen Regungen (πάθη) wie Zorn (θυμός), Furcht (φόβος), Freude (χαρά), Liebe (τὸ φιλεῖν) etc. in Mitleidenschaft gezogen.

Da im breiteren Kontext des in 177 R³ verkürzt zitierten Scholions das von Homer erwähnte Alter des Hundes ebenfalls referiert wird (so auch bei Eustathios Comm. ad *Od.* XVII 327 (1821, p. 146, 7 f.)), ist das Aristoteles-Zitat teilweise nicht auf die *AH*, sondern auf eine Passage in *Hist. Anim.* (VI 20, 574 b 29–575 a 1) bezogen worden, wo auf Homer als Autorität bezüglich des Höchstalters für Hunde von zwanzig Jahren verwiesen wird. Möglicherweise war das Thema, mit unterschiedlichem Schwerpunkt, in beiden Schriften behandelt.

178 R³

Kontext: In einer (in indirekter Rede wiedergegebenen) Rekapitulation seiner Abenteuer vor Penelope erwähnt Odysseus auch seinen Aufenthalt bei Kalypso, die ihm im Gegenzug für die Ehe mit ihr Unsterblichkeit zu verleihen versprach (*Od.* XXIII 337). In einem beinahe identischen Vers hatte Odysseus bereits zuvor den Phaiaken ausführlicher (in der ich-Form) von dem gleichen Angebot berichtet, vgl. *Od.* VII 258. Auf diesen allein bezieht sich offenbar die Lösung des Aristoteles, der die Wirkung der Aussage auf Penelope unberücksichtigt lässt.

Zum Text: der Codex weist an einer entscheidenden Stelle des Scholions eine Lücke auf, an der von den Herausgebern unterschiedlich konjiziert wurde (Z. 25 R³). Roses μᾶλλον ἀλλοῖα σπουδάζειν: „(um den Eindruck zu erwecken,) er sehne sich mehr nach Andersartigem“ ist zwar grammatikalisch einwandfrei, vorzuziehen ist jedoch Schraders Ergänzung μᾶλλον ἄλλων σπουδάσαι πάντων τὸν νόστον („er sehne sich mehr als nach [allem] anderen [nach der

Heimkehr]"), die auf der Fortsetzung im T-Scholion *Od.* VII 257 (πάντων τοῦ πραγμάτων προτέθεικε τὸν νόστον) gründet und einen sinnvollen Übergang zum Gedanken des folgenden Satzes (vgl. Z. 25 f. R[3]) darstellt.

Die antike Homerkritik erhob Einwände gegen die merkwürdige Reaktion des Odysseus: Warum ließ Homer den Odysseus Kalypsos attraktives Angebot der Unsterblichkeit ausschlagen? Aristoteles berücksichtigt in einem differenzierten Lösungsansatz die Bedeutung dieser Aussage in dem jeweiligen Kontext: zum einen die Absicht, die Odysseus mit der Erwähnung des Angebots den Phaiaken gegenüber verfolgt haben mag, zum anderen seine tatsächliche Sicht der Dinge zum Zeitpunkt von Kalypsos Angebot.

Demnach verfolgte Odysseus mit der Erwähnung des Unsterblichkeitsversprechens in Gegenwart der Phaiaken rein taktisch-pragmatische Zwecke. Die Phaiaken würden einen Ehemann, der seine Treue durch die Ausschlagung dieses glaubhaft dargestellten Angebots eindrucksvoll bewiesen hatte, schneller ziehen lassen. Grundlage dieses Arguments ist der Kontext der *Odyssee* selbst, in dem vielfach auf die Heimkehr als vorrangiges Ziel verwiesen wird, vgl. *Od.* I 5; 13; VIII 156; 466; XIII 43 etc. Nach Aristoteles konnte und sollte die Aussage von den Phaiaken in diesem Sinne verstanden werden, besagte aber auf die damalige Situation bezogen, wie aus dem genauen Wortlaut („sie konnte ihn nicht überreden") zu schließen, etwas anderes: Odysseus habe tatsächlich einst aus Mangel an Vertrauen Kalypso gegenüber das Angebot der Immortalität zurückgewiesen. Diese Lösung zu dem traditionellen Homerproblem erwähnt bereits der Sophist Antisthenes, der Odysseus' Klugheit und Wissen um die leeren Versprechungen von Verliebten anführt (F 52 A Decleva Caizzi = Porph. II 69, 17 f.); zum traditionellen Gedanken, aus Liebe geäußerte Schwüre seien nicht bindend, vgl. ähnlich schon Hesiod (F 124 M.-W.).

Indirekt ist aus der Interpretation des Aristoteles ein Lob Homers für die Einheitlichkeit seiner Charakterdarstellung zu erschließen, die auch ein Haupterfordernis für die Tragödie darstellt; zur Theorie vgl. *Poet.* 15, 1454 a 26. Odysseus' kluges Taktieren ist völlig im Einklang mit den Hauptwesenszügen des Helden, wie sie u.a. in einer Reihe von Epitheta zum Ausdruck kommen: *Od.* X 330: πολύτροπος („vielgewandt"); *Od.* II 173 etc.: πολυμήτις („vielklug"); *Od.* I 205 etc.: πολυμήχανος („listenreich"). Wenn die Verhältnisse es erfordern, greift Odysseus auch zur Lüge, vgl. *Od.* XIII 254–86; XIV 191–359; XIX *passim*, bes. 165–203 („[...] reihte viel Trügerisches, Wirklichem gleichend"); zur „Klugheit" des Odysseus vgl. auch H-, M-, Q-, R-Scholion ad *Od.* I 1; zum Preis der Einheitlichkeit der homerischen Charakterdarstellung (Achill) vgl. auch Kommentar zu 168 R[3].

179 R³

In diesem Fragment geht es um die attizistische Diskussion der Femininform für „Königin", βασιλίσσα, die außer bei Aristoteles in den *AH* auch bei Alkaios, einem Komödienschriftsteller des 4. Jhdt. v. Chr., belegt ist, vgl. F 6 PCG 2 (*Ganymedes*); außerdem bei [Dem.] *Rede gegen Neaira* 59, 74; Xen. *Oec.* 9, 15; Theoc. *Id.* 15, 24. Als Quellen zitiert das Scholion (i) die sog. *Ekloge* des Phrynichos, eines Attizisten und Lexikographen des 2. Jhdt. n. Chr., wonach βασιλίσσα als unattisch zu verwerfen sei, zur *Ekloge* allgemein vgl. Fischer (1974); (ii) ein nur teilweise erhaltenes Lexikon *Antiatticista* aus etwa der selben Zeit, in dem ein anonymer ‚Anti-Attizist' Wörter und Wendungen, die von den strengen Attizisten als ‚unattisch' bezeichnet wurden, unter Hinweis auf ihr Vorkommen bei vorbildlichen Autoren verteidigt. 179, 1 hat mit Aristoteles primär nichts zu tun; es reflektiert eine strengere attizistische Auffassung, nach der βασιλίσσα abzulehnen war. Nach Latte (1968, 618) stellt Phryn. *Ecl.* 231 (= 179, 2) eine Reaktion auf den *Antiatticista* (= 179, 3) dar, der daher das entscheidende Fragment liefert, welches die aristotelische Doktrin im Original enthält. Man könnte deshalb 179, 3 an die erste Stelle setzen, während 179, 2 als Rückgriff auf den *Antiatticista* nur den Status eines Testimoniums beanspruchen kann.

Dichtungen

Neben den dichtungstheoretischen Schriften werden auch drei Dichtungen des Aristoteles überliefert. Zwei davon sind Ausdruck der persönlichen Freundschaft des Aristoteles mit Hermias von Assos, für den er ein vierzeiliges Epigramm (674 R³) sowie einen Hymnos (675 R³) verfasste. Inhaltlich am bedeutsamsten sind die sieben Zeilen der an Eudemos adressierten Elegie (673 R³), die einen wichtigen Aspekt der Lehre Platons sowie Aristoteles' Verehrung für seinen Lehrer reflektieren. Dem Titel nach erwähnt werden ein Epos und eine Elegie (671 R³, 672 R³), von denen lediglich der Anfang überliefert ist. Diese Dichtungen bewegen sich innerhalb der Konventionen des jeweiligen Genres, doch fallen neben dem persönlich-privaten Stil insbesondere die Anspielungen auf den historischen Kontext auf.

671, 672 R³

Im Schriftenverzeichnis des Diogenes Laertios werden, mit ihren jeweiligen Anfängen, das Epos unter Nr. 145 und die Elegie unter Nr. 146 aufgeführt. Diese steht auch unter Nr. 139 im Werkverzeichnis bei Hesych, vgl. Düring (1957, 87). Darüber hinaus findet sich keine Spur von diesen Dichtungen.

673 R³

Der Neuplatoniker Olympiodor zitiert sieben Verse aus einem in elegischen Distichen gehaltenen Gedicht des Aristoteles, um dessen Verehrung für seinen Lehrer Platon zu belegen. Die in der Forschung mehrfach gebrauchte Formulierung „Altarelegie“ ist deshalb irreführend, da die bloße Erwähnung einer Altarstiftung keineswegs bedeuten muss, dass das Fragment selbst aus einem Stiftungsepigramm bzw. einer Weihinschrift stammt. Die überlieferten Verse sind seit Langem Gegenstand der Diskussion. Die wichtigsten Beiträge: W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923; I. Düring, Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966; K. Gaiser, Die Elegie des Aristoteles an Eudemos, Mus. Helv. 23 (1966), 84–116; W. Theiler, Plato und Eudem. Mus. Helv. 23 (1966), 192–193. Fest steht, dass Aristoteles der Verfasser und Platon der in diesen Versen Gepriesene ist.

Bezüglich der Identität dessen, der einen Altar für die ehrwürdige Philia gestiftet hat, gehen die Meinungen auseinander; genannt wurden: ein Anhänger Platons (vgl. Jaeger 1923, 108); Aristoteles selbst bei seiner Rückkehr nach Athen (vgl. Düring 1966, 15); Dion, der Tyrann aus Sizilien, an den Aristoteles nach seiner Ermordung erinnern wollte (vgl. Gaiser 1966, 100–3). Keiner dieser Vorschläge kann überzeugen. Gemäß der Konvention der Gedichtgattung liegt es nahe, in dem Adressaten des Gedichts, Eudemos, auch den Stifter des Altars zu sehen. Diese Annahme erfordert die Übernahme der schon von Bergk (1882, 337) vorgeschlagenen und von Theiler (1966, 192 f.) aufgenommenen leichten Änderung von ἱδρύσατο („er hat gestiftet“) in ἱδρύσαο („du hast gestiftet“). Danach ist der Adressat des Gedichts mit dem Stifter des Altars identisch. Es bleibt die Frage zu klären, um welchen Eudemos aus dem Kreise von Platon und Aristoteles es sich hier handelt: Eudemos von Kypros (so Gaiser 1966, 93 f.), Mitglied der platonischen Akademie, ist vor Platon gestorben (354 oder 353 v. Chr.). Dann allerdings kann im letzten Vers das Wort νῦν („jetzt“) nicht zeitlich verstanden werden, sondern metaphorisch „jetzt“, im Sinne von „in dieser Welt“ (so Gaiser), was aber sprachlich und sachlich unmöglich ist. Es bleibt Eudemos von Rhodos, ein Freund und Schüler des Aristoteles, der zwischen 370 und 360 geboren sein dürfte. Bei Platons Tod (347 v. Chr.) wäre er etwa fünfundzwanzig Jahre alt gewesen. Wie lange danach er den Altar gestiftet hat, wissen wir nicht.

Wahrscheinlich ist Folgendes: Der junge Eudemos ist von einer Reise nach Athen zurückgekehrt; Platon ist inzwischen verstorben. Jetzt stiftet er (vermutlich auf dem Gelände der Akademie) einen Altar für die (personifizierte, göttlich gedachte) Philia, natürlich als Ausdruck der Freundschaft mit Platon. Nach unserem Empfinden würde ein junger Mann, der sich der Freundschaft mit dem mindestens sechzig Jahre älteren Philosophen rühmt, über-

heblich erscheinen. Doch ist unser Begriff von Freundschaft nicht mit der griechischen φιλία gleichzusetzen, welche Ausdruck umfassender Beziehungen des sozialen und politischen Lebens ist. Der damit verbundene, hohe ethische Anspruch ist reflektiert in der religiösen Prädikation der Philia (σεμνῆς Φιλίης). Aristoteles würdigt in dem Gedicht Eudemos als Anhänger Platons und dessen Ethos. Die besondere Art der Freundschaft und persönlichen Verbundenheit innerhalb der Akademie ist reflektiert etwa in *EN* I 4, 1096 a 13, wo Aristoteles von Platon und den Akademikern in der Kritik der Ideenlehre von befreundeten Männern (φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἴδη) sprechen kann.

Die zweite Hälfte des Gedichtfragments (Verse 4–7) enthält einen Preis Platons. Hervorgehoben wird die Einheit von Leben und Lehre, wonach der Mensch in der Verwirklichung von *eudaimonia* und *arete* „gut" und „glücklich" zugleich werden kann. Aristoteles lehnt sich hier an von Platon selbst geprägte Formulierungen an (*Nom.* II 660 e 2 f.; V 742 e 5). Schwer zu verstehen ist der Schlussvers. Wenn Platon „gezeigt hat", dass der Mensch „gut" und „glücklich" zugleich sein kann, müsste die Folgerung lauten, dass dies dank Platon nun möglich und nicht unmöglich sei. Entsprechend ist der Text mehrfach geändert worden, so λαβεῖν in λαθεῖν durch Rose („jetzt kann das keinem mehr verborgen bleiben") oder ταῦτα ποτέ in ταῦτ' ἄπορον durch Theiler („es ist unmöglich, dies jetzt nicht zu erfassen"), doch wird die Bedeutung dieses Schlussverses dadurch banalisiert. Versteht man aber, ohne Textänderung, das „jetzt" im Sinne von „nach dem Tode Platons", dann kommt die Einzigartigkeit Platons durch den Gedanken zum Ausdruck, dass „jetzt" keiner mehr im Stande ist, das zu erreichen, was Platon verwirklichte. λαβεῖν heisst dann „erreichen", nicht „erfassen", vgl. LSJ, s.v. λαμβάνω II.1.a. Nur so ist dieser Vers als poetische Sublimierung verständlich. Der ehrfürchtige Ausdruck persönlicher Verbundenheit und Freundschaft des Aristoteles zu Platon steht in Analogie zu der gleichen Haltung, die Eudemos Platon gegenüber bekundet. Ob es der Schlussvers des ganzen Gedichtes war, wissen wir nicht; ebenso ist unsicher, wann und aus welchem konkreten Anlass Aristoteles die Elegie geschrieben hat. Die überlieferten Verse dürften nur einen kleinen Ausschnitt aus dem Gedicht darstellen.

Zum historischen Hintergrund von 674 R³ und 675 R³

Das Lied für Hermias ist ein wichtiges Zeugnis jener peripatetisch-biographischen Tradition, die den Tyrannen von Atarneus (in Mysien) zu einem maßvollen, von philosophischen Grundsätzen bestimmten Idealherrscher stilisierte und seine Bildung und vorbildliche Haltung im Leben und bei der Hinrichtung pries. Daneben gab es bereits in der Antike andere Berichte, die ihn als einen machtgierigen Barbaren und Emporkömmling schildern, vgl.

v.a. Theopomp FGrHist 115 F 250 und 291. Die Forschung war in der Beurteilung des Hermias lange Zeit von dem insbesondere durch Aristoteles vermittelten positiven Bild bestimmt und hat sich der idealisierenden Tradition angeschlossen, ohne den Wert der jeweiligen Quellen als historische Zeugnisse zu hinterfragen. Heute geht man davon aus, dass ein abgerundetes historisches Porträt des Hermias aus der Überlieferung heraus nicht rekonstruierbar ist, vgl. Trampedach (1994, 66 f.).

Folgendes kann hinsichtlich seines Lebens und der Zusammenwirkung von Politik und Philosophie festgehalten werden: Hermias wurde 350 v. Chr. Tyrann von Atarneus (Theopomp FGrHist 115 F 291; Strabon XIII 1, 57). Nach der Zurückeroberung Ägyptens durch die Perser (343/2 v. Chr.) fürchtete er um die Unabhängigkeit seines Gebietes und nahm Kontakt mit dem makedonischen König Philipp II auf, was den Persern nicht verborgen blieb. Nach Diodor XVI 52, 6 (vgl. auch Strabon XIII 1, 57; [Arist] *Oec.* 1351 a 33 f.) wurde Hermias (wohl 342/1 v. Chr.) von dem persischen Feldherrn Mentor unter falschen Versprechungen zu einer Unterredung gelockt und dabei verhaftet (zur Datierung, vgl. [Dem.] *Or.* 10, 31 f. mit Schol.; Trampedach 1994, 69). Hermias wurde daraufhin nach Susa gebracht und hingerichtet (vgl. 674 R[3]).

Charakteristisch für die peripatetische Tradition ist die Hervorhebung seiner *arete* (vgl. 675 R[3]), die sich in der Standfestigkeit zeigt, mit der Hermias Schweigen über makedonische Pläne bewahrte, vgl. dazu auch das Enkomion des Neffen des Aristoteles, Kallisthenes (FGrHist 124 F 2 = Didym. V 66 ff.). Interessant bezüglich der von Hermias ausgeübten Herrschaftsform ist eine Inschrift, die die Gleichheit von Hermias und seinen Partnern (*hetairoi*) innerhalb eines Bündnisses belegt (F 165 Tod). Dabei muss es sich allerdings keineswegs um Platoniker handeln, die ihre Herrschaft unter dem Einfluss des platonischen Konzepts der Philosophenherrschaft in der Form einer abgemilderten Tyrannis ausübten.

Hermias' Beziehungen zu Philosophen aus der Akademie sind jedoch vielfach dokumentiert und dürfen als historisch gelten. Nach Strabon XIII 1, 57 und Theopomp FGrHist 115 F 250 kannte Hermias Platon persönlich; anders der – in seiner Echtheit allerdings umstrittene – 6. Platonbrief (*Epist.* 6, 322 e), wonach Platon Hermias noch nicht getroffen hatte. In einem Papyrosfragment (Didymos, *Comm. in Dem. Col.* V 52–63) wird der Platoniker Erastos zusammen mit Hermias genannt, ebenso Aristoteles, der sich zwei Jahre in Assos aufhielt (vgl. Flashar [2]2004, 216). Die Namen der Platoniker Koriskos und Xenokrates sind im Papyros zu erschließen, während Strabon (XIII 1, 57) Xenokrates' Aufenthalt bei Hermias belegt. Sicher ist, dass Hermias einer Reihe von Philosophen, unter ihnen Aristoteles, in Assos eine Stätte zur intellektuellen Betätigung bereitgestellt hat (vgl. Philodem, *Acad. Col.* V 1 ff.). Dass diese auch Einfluss auf das politische Tagesgeschäft nahmen, ist reine

Spekulation (vgl. auch Düring 1966, 11). Die Ehe des Aristoteles mit der Nichte und Adoptivtochter des Hermias, Pythias, wird oft als Zeichen der Verbundenheit zwischen dem Philosophen und dem Tyrannen gewertet, vgl. Düring (1957, 267 f.); angezweifelt wird die Verwandtschaftsbeziehung zwischen Hermias und Pythias von Mulvany (1926, 155–67).

674 R[3]

Bei dem Gedicht handelt es sich um ein Epigramm rein privater Natur, in dem Aristoteles seine Bestürzung darüber zum Ausdruck bringt, wie sein Freund Hermias zu Tode kam. Nach Diogenes Laertios, der das Epigramm überliefert, stand es auf einer Statue des Hermias in Delphi. Es gilt als echt (vgl. p. 31 f. FGE). Unsicher ist jedoch, ob es sich bei den Versen tatsächlich um eine originale Inschrift oder um ein rein literarisch konzipiertes Epigramm handelt. Die Besonderheiten des Inhalts sprechen für Letzteres.

Vom Typos her vergleichbar sind die Simonides zugeschriebenen Grabepigramme, vgl. besonders die Ehrung seines Gastfreundes Megistias (6 FGE). Während Simonides in Aufbau und Motivwahl einem häufig in realen Grabinschriften der klassischen Zeit zu beobachtenden Schema folgt (Name, Todesursache, Preis der *arete* des Toten), setzt Aristoteles einen anderen thematischen Schwerpunkt, was den literarischen Charakter nur deutlicher macht. Folgende Besonderheiten sind auffällig: Die seit der archaischen Zeit gängige Vorstellung des Toten im ersten Hexameter (Nennung des Denkmals; Name des Verstorbenen) fehlt zugunsten einer Kommentierung der Todesursache. Es handelt sich um eine ungeheuere, unter Verletzung der heiligsten Gesetze der Götter begangene Mordtat. Die näheren Angaben zur Todesursache folgen, gemäß der traditionellen Form, im Pentameter (Ermordung durch den Perserkönig).

Im zweiten Distichon geht es ausschließlich um die Todesumstände. Der Hinweis, der Beklagte sei *nicht* durch eine „Waffe“, sondern durch eine List zu Tode gekommen, kann als Reflex einer stereotypen Ausdrucksweise empfunden werden, wie sie im traditionellen Typos des Grabepigramms auf gefallene Krieger üblich ist (vgl. z.B. 145 CEG 1; 1466 GV 1). Die Beschreibung der Todesursache dient normalerweise nicht nur der sachlichen Information, sondern in erster Linie dem Preis des kriegerischen Engagements und der *arete* des Verstorbenen. Die fehlende Namensnennung schafft Anonymität und Distanz. Im Zentrum stehen nicht die *arete* des Hermias und die Erinnerung an ihn, sondern die Bestürzung darüber, wie er den Tod fand und, damit verbunden, die moralische Bewertung der Freveltat. Die Perser haben bei der Stellung des Hinterhalts nicht menschliche, sondern göttliche Gesetze verletzt, vgl. die Doppelung des Ausdrucks (οὐχ ὁσίως ... θέμιν ἁγνήν). Anders als die Grabepigramme der archaischen und klassischen Zeit,

denen in erster Linie eine pragmatische Funktion (Erklärung eines Grabmals; Lob der *arete* und Erinnerung) zukam, zeigt Aristoteles' Gedicht eine Nähe zu den literarischen hellenistischen Epigrammen. Da sie, nicht mehr an ein Denkmal gebunden, selbstständig existieren können, sind sie offen für eine größere Vielfalt an Themen und werden so zur literarischen Kunstform, vgl. Gutzwiller (1998), 3 f.

Während das traditionelle Epigramm sprachlich und stilistisch Epos und Elegie verpflichtet ist, überwiegt bei Aristoteles, nicht überraschend, der Anteil von Begriffen und Formulierungen, die aus der Tragödie stammen. Auffallend sind die Parallelen zu lyrischen und anapästischen Partien, zu Klageliedern insbesondere: οὐχ ὁσίως (Eur. *Suppl.* 63 lyr.; *Hipp.* 1287 anap.: Tötung des Hipploytos durch seinen Vater); παραβάς θέμιν ἁγνήν (zu dieser Metapher für das „Übertreten eines göttlichen Gesetzes" vgl. die tragischen Chorlieder in Aisch. *Ag.* 789 anap.; Eur. *Ion* 229 f. lyr.). In der *Politik* des Aristoteles (VII 3, 1325 b 5) bezeichnet der Ausdruck ὁ παραβαίνων einen Herrscher, der andere unrechtmäßig an der Herrschaftsausübung hindert; λόγχη („Speer", „Lanze") v.a. bei Tragikern, vgl. Soph. *Trach.* 512 etc.; φόνιος („blutig", „mörderisch") ausschließlich in lyrischen Partien der Tragödie; δόλιος („hinterlistig", „täuschend") im Epos nur von Dingen, von Personen erst seit Pindar (*Pyth.* 2, 82), dann v.a. in der Tragödie von den Göttern (Aisch. *Prom.* 569), Aphrodite (Eur. *Hel.* 238 lyr.) und Hermes (Soph. *Phil.* 133). Das Epigramm wirkt insgesamt etwas schwerfällig, metrisch insbesondere durch die in den Pentametern jeweils aufeinanderfolgenden dreifachen Spondeen. Durch die Doppelungen von Ausdruck und Motiven fehlt in sprachlich-stilistischer Hinsicht die für das Epigramm so charakteristische Kürze (vgl. Vers 1; das 2. Distichon ist eine detaillierte Ausführung des ἔκτεινεν in Vers 2). Im Pathos erinnert das Epigramm an tragische Klagelieder.

675 R^3

Mit diesem Gedicht, das jeden Tag nach dem Mahl im Lykeion gesungen wurde, gedenkt Aristoteles seines Freundes Hermias (Athenaios XV 696 B; zum historischen Hintergrund, vgl. oben). Es weist eine klare Gliederung auf. Am Anfang steht, mit den für den Hymnenstil charakteristischen Elementen, ein Anruf der Arete (1–7), vgl. E. Norden, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Leipzig/Berlin 1913, 149–60 (Du-Stil). Zur Illustration ihrer spezifischen Macht folgen Exempla, zunächst in der Gestalt mythischer Heroen (8–12), schließlich des „Mannes von Atarneus", Hermias, in dessen Preis das Gedicht mündet (13–8). An diese Form der Würdigung des Hermias und der Freundschaft ist die Frage nach der Gedichtgattung geknüpft.

Die antike Tradition bringt es nämlich in Zusammenhang mit einer Asebieanklage, derzufolge Aristoteles den dem Götterpreis vorbehaltenen Paian für die Verherrlichung eines Menschen instrumentalisiert hatte. Dass Athenaios (XV 696 B) die Dichtung zur Verteidigung als Skolion bezeichnet, Diogenes Laertios (V 5) dagegen als Hymnos, zeigt die Schwierigkeit der Klassifizierung schon in der Antike.

Der Paian, weder formal noch inhaltlich genau festgelegt, war bis ins 4. Jhdt. v. Chr. eine ausschließlich für Götter bestimmte Liedgattung; erst um die Mitte des 3. Jhdts. v. Chr. konnten auch verstorbene oder lebende Herrscher in einem Paian gewürdigt werden. Sowohl Vortragsort (Symposion) und Versmaß (Daktyloepitriten) des Hermias-Liedes könnten für einen Paian gesprochen haben, vgl. dazu Rutherford (2001, 57 f.; 95 f.; 294).

Der Vorwurf ist jedoch zunächst irrelevant, da es sich bei der Adressatin das Hermias-Liedes zweifelsohne um Arete handelt. Die personifizierte Gottheit (zuerst bei Simonides 579 PMG) ist dabei aufs engste mit dem abstrakten Konzept des Wertbegriffs *arete* (allgemein: „Tüchtigkeit", „Vorzüglichkeit") assoziiert, seit Hesiod (*Op.* 289 f.) ein unter Einsatz von Mühe und Tat erreichbares Ziel, vgl. im Gedicht πολύμοχθε („voller Mühe" 1), πόνους („Mühsal" 5), ἀνέτλασαν („erduldeten" 59); ἔργοις („Taten" 9, 15). Verschiedene Assoziationen von *arete* sind bei Aristoteles impliziert: Preis der *arete* eines Verstorbenen (so auch häufig auf Grabsteinen dokumentiert); ein Lebensideal, um dessentwillen Männer wie Hermias zu sterben bereit waren (vgl. Verse 3 f.); ein patriotisch-politisches Streben, das im Herakles-Mythos in der Anstrengung und der Bemühung um Griechenland besteht (vgl. auch Xen. *Mem.* II 1, 21–34). Berührungspunkte des Gedichts mit Konzepten von *arete* in den aristotelischen Schriften sind vorhanden, so etwa die Forderung, Tugend in Taten umzusetzen (*EN* X 1, 1172 b 3–7), doch nicht überzubewerten. Aristoteles folgt in diesem Gedicht einer allgemeineren, konventionellen Auffassung der *arete* innerhalb einer populären Werteethik. Als Reflex der Auseinandersetzung mit Platonischer Philosophie versteht das Gedicht dagegen von Wilamowitz (1893, 404–12, bes. 410 f.), der μορφά (Vers 3) mit ἰδέα, der „Idee" der *arete* identifiziert. Jaeger (1923, 118) sieht in dem Gedicht ein wichtiges Zeugnis für die Entwicklung aristotelischer Philosophie, bei der die Idee schließlich zum Ideal sublimiert wird; ähnlich Crossett 1967.

Die Exempla (8–12) sind mehr als bloße mythische Illustrationen heldenhafter *arete*, insofern Hermias durch die Einreihung unter diese Heroen und Halbgötter selbst in einen göttlichen Rang erhoben wird. Möglicherweise bezog sich der Asebievorwurf nicht (nur?) auf die Wahl der dichterischen Form, sondern auch auf die Würdigung des Hermias, die als Heroisierung bzw. Apotheose empfunden werden konnte. Jede Gestalt hat individuelle Berührungspunkte mit Hermias: Aias verkörpert mit Achill die physisch-

kriegerische *arete* und wurde kultisch verehrt. Wie Hermias starb er durch eine List, vgl. die Epigramme des Asklepiades (A.P. VII 145) und Antipater von Sidon (A.P. VII 146), wo die auf dem Grab des Aias sitzende Arete den listigen Betrug (ἀπάτη, δόλος) der Griechen im Waffenurteil beklagt. Die Verbindung des Hermias mit Achill und dem griechischen Helden par excellence, Herakles, wurde von Aristoteles möglicherweise forciert, um den Vorwurf der barbarischen Abkunft des Hermias zu entkräften, vgl. auch Herodot VIII 137 f., wonach die Hermias nahestehende makedonische Königsfamilie sich auf Herakles als Urahn ihres Geschlechts berief. Dieser kann in seiner Funktion als Gründerheros und Vorbild eines Herrschers auch mit Hermias' maßvoller Regentschaft in Verbindung gebracht werden. Die Dioskuren, die im Kult zusammen mit Herakles als „Leitbilder einer Hoffnung auf den Durchbruch vom sterblichen zum göttlichen Bereich" (Burkert 1977, 327) gelten, werden wohl in ihrer Funktion als Helfergottheiten für Hermias angesprochen; zur Bedeutung des Herakles und der Dioskuren bei der Heroisierung, vgl. Boyancé (1937, 306–8). Verbunden mit dem Preis von Hermias' Taten durch die Musen ist der Preis des Zeus Xenios und dauernder Freundschaft. Der Kultname des Zeus kann mit der Gastfreundschaft, die Hermias den Philosophen angedeihen ließ, verbunden werden, während das Band der „dauernden Freundschaft" als persönliches Bekenntnis zur Freundschaft mit Hermias zu interpretieren ist, vielleicht gerade gegenüber Hermias' antimakedonisch gesinnten Gegnern in Athen.

Die Originalität wurde dem Gedicht abgesprochen von Bowra (1953, 148–50), der auf die motivischen und stilistischen Parallelen zu einem bekannten Paian des Ariphron auf die Göttin der Gesundheit, Hygieia, hinweist, das dem Aristoteles als Vorbild gedient haben soll; grundlegende Unterschiede werden dagegen jetzt hervorgehoben von Furley, Bremer (2001, 265 f.), die auch die frühe Datierung des Paians auf Hygieia anzweifeln. Aristoteles verbindet auf einzigartige Weise konventionelle Form, Themen und Motive mit einem privaten Kontext, so dass das Gedicht zum Ausdruck tief empfundener Freundschaft wird. Die durch die Kombination von Gattung und Auswahl der mythologischen Exempel bewirkte indirekte Stilisierung des Hermias zu einem Heros weist auf die Apotheose sterblicher Herrscher in der hellenistischen Herrscherpanegyrik voraus.

Abkürzungsverzeichnis

Arr.^{2}	G. Arrighetti, Epicuro. Opere, ed. G. Arrighetti, Turin ^{2}1972 (^{1}1960). Einleitung, Fragmente, Übersetzung und Anmerkungen.
Anth. Pal.	Anthologia Palatina.
CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca, Berlin 1882–1907.
CEG	Carmina Epigraphica Graeca, ed. P. A. Hansen, Berlin I 1983, II 1989.
CMG	Corpus Medicorum Graecorum, Leipzig/Berlin 1908 ff.
EGF	Epicorum Graecorum Fragmenta, ed. M. Davies, Göttingen 1988.
FDS	Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker, ed. K. Hülser, 2 Bde., Stuttgart 1987.
FGE	Further Greek Epigrams, ed. L. Page, Cambridge 1981.
FGrHist	Die Fragmente der griechischen Historiker, ed. F. Jacoby et alii, Berlin/Leiden 1923 ff.
FHSG	Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence, ed. and translated by W. W. Fortenbaugh / P. H. Huby / R. W. Sharples / D. Gutas, Leiden u.a. 1992–1999.
G.P.	The Greek Anthology: Hellenistic Epigrams, II vols., ed. A. S. F. Gow, D. L. Page, Cambridge 1965.
GV	Griechische Versinschriften, ed. W. Peek, Bd. I, Berlin 1955.
IG	Inscriptiones Graecae, Berlin 1873 ff.
K.	Claudii Galeni Opera Omnia, ed. C. G. Kühn, XX vols., Leipzig 1821–1833 (ND Hildesheim 1965).
Kühner/Blass	R. Kühner / F. Blass, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, Hannover 1834, ^{3}1890–1892.
L.	Œuvres Complètes d'Hippocrate, ed. E. Littré, X vols., Paris 1839–1861.
LfgrE	Lexikon des frühgriechischen Epos, Göttingen 1955 ff.
L.P.	Poetarum Lesbiorum Fragmenta, ed. E. Lobel / D. L. Page, Oxford 1955.
LIMC	Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, 18 Teile, Zürich 1981–1999.
LSJ	H. G. Liddel / R. Scott / rev. H. S. Jones, A Greek-English Lexicon, Oxford zuerst 1843, ^{9}1940, mehrere Nachdrucke, 1996 mit rev. Suppl.
M.	Pindarus, II. Fragmenta, Indices, ed. H. Maehler, Leipzig 1989.
Moretti	Iscrizioni Storiche Ellenistiche: Testo Critico, Traduzione e Commento, vol. I, ed. L. Moretti, Florenz 1967.
M.-W.	Hesiodi Fragmenta Selecta, ed. R. Merkelbach / M. L. West, Oxford 1967, ^{3}1990.
OCD	The Oxford Classical Dictionary, ed. S. Hornblower/A. Spawford, Oxford/New York 1948, ^{3}1996 (stark erweitert).
PCG	Poetae Comici Graeci, 8 vols., ed. R. Kassel/C. Austin, Berlin/New York 1983–2001.
Pf.	Callimachus, II vols., ed. R. Pfeiffer, Oxford 1949–1951.
PMG	Poetae Melici Graeci, ed. D. L. Page, Oxford 1962.
PMGF	Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta, vol. I, ed. M. Davies, Oxford 1991.
R.	I. Rutherford, Pindar's Paeans. A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre, Oxford 2001.

RAC	Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, hrsg. von T. Klauser / E. Dassmann, Stuttgart 1941 ff.
RE	Pauly's Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, hrsg. von A. Pauly/G. Wissowa /W. Kroll / K. Mistelhaus, Stuttgart 1893 ff.
RhGr	Rhetores Graeci, ed. Chr. Walz / L. Spengel, Stuttgart I 1832, II 1853.
SH	Supplementum Hellenisticum, ed. H. Lloyd-Jones / P. J. Parsons, Berlin 1983.
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. H. v. Arnim, Leipzig 1903–1924.
TGF	Tragicorum Graecorum Fragmenta, ed. A. Nauck, Leipzig ²1889 (Suppl. B. Snell (1964).
Tod	A Selection of Greek Historical Inscriptions, ed. M. N. Tod, Bd. 2, Oxford 1948 (ND 1968).
TrGF	Tragicorum Graecorum Fragmenta, ed. B. Snell / R. Kannicht / S. Radt, V vols., Göttingen 1971–2004 (vol. I: Göttingen ²1986).
Us.	H. Usener, Epicurea, Leipzig 1887 (ND Stuttgart 1966).
V.	Sappho et Alcaeus, ed. E.-M. Voigt, Amsterdam 1971.
VS	Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch/Deutsch von H. Diels / W. Kranz, 3 Bde., Berlin 1903 ff., ⁶1951–1952 (danach zahlreiche Nachdrucke).
Wehrli	Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar, 10 Hefte und 2 Suppl., hrsg. von F. Wehrli, Basel 1944–1959, ²1967–1978 (enthält die Peripatetiker außer Theophrast).
West	Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati, Oxford, I 1971, ²1989, II 1972, ²1992.
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, 1967 ff.

Register

erstellt von Martin Schrage

Das Register enthält nur eine Auswahl. In das Personenregister sind nur antike Namen aufgenommen. Die Quellenautoren für die einzelnen Fragmente erscheinen im Register nur dann, wenn erläuternde Bemerkungen über sie getroffen werden. Das Sachregister enthält ständig wiederkehrende Begriffe wie „Kommentar“, „Philosophie“ usw. nicht. Auch sind die Begriffe nicht aufgenommen, die durch die Schriftentitel gegeben und daher leicht auffindbar sind (z.B. „Protreptikos“).

I. Personen

II. Ortsnamen und Sachen

13. Über die Seele
(Willy Theiler)
8. Aufl. 2006

14. Parva Naturalia
I. De sensu et sensibilibus
De somno et vigilia
De longitudine et brevitate vitae
De vita et norte
De respiratione
(in Vorbereitung)
II. De memoria et reminiscentia
(R. A. H. King)
1. Aufl. 2004
III. De insomniis
De divinatione per somnum
(Philip J. van der Eijk)
1. Aufl. 1994

15. Metaphysik (in Vorbereitung)

16. Zoologische Schriften I
(in Vorbereitung)

17. Zoologische Schriften II
I. Über die Teile der Lebewesen
(in Vorbereitung)
II/III. Über die Bewegung der Lebewesen
Über die Fortbewegung der Lebewesen
(Jutta Kollesch)
1. Aufl. 1985
IV. Über die Zeugung der Lebewesen
(in Vorbereitung)

18. Opuscula
I. Über die Tugend
(Ernst A. Schmidt)
3. Aufl. 1986
II/III. Mirabilia (Hellmut Flashar)
De audibilibus (Ulrich Klein)
3. Aufl. 1990
IV. De plantis
(in Vorbereitung)
V. De coloribus
(Georg Wöhrle)
1. Aufl. 2000
VI. Physiognomonica
(Sabine Vogt)
1. Aufl. 2000
VII. De lineis insecabilibus
(in Vorbereitung)
VIII. Mechanik
(in Vorbereitung)
IX. De Melisso Xenophane Gorgia
(in Vorbereitung)

19. Problemata Physica
(Hellmut Flashar)
4. Aufl. 1991

20. Fragmente
I. Fragmente zu Philosophie, Rhetorik, Poetik, Dichtung
(Hellmut Flashar, Uwe Dubielzig, Barbara Breitenberger)
1. Aufl. 2006
II. Über die Lehrmeinung der Pythagoreer
(Oliver Primavesi)
1. Aufl. 2006
III. Historische Fragmente
(Martin Hose)
1. Aufl. 2002
III. Naturwissenschaftliche Fragmente
(in Vorbereitung)